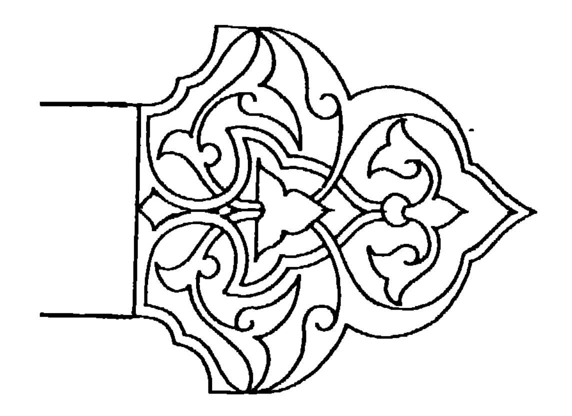


الذخائر ٦٨

الهوامل والشوامل

لأبي حيان التوحيدي ومسكويه

تقديم

أ.د صلاح رسلان

نشره

أحمد أمين

السيد أحمد صقر

الهيئة العامة لقصور الثقافة

الذخائر

المراسلات باسم مدير التحرير على العنوان التالى

١٦ أش أمين سامى - قصر العينى - القاهرة

رقم بريدى ١١٥٦١

تعـــريف

عزيزى القارىء.. هذه حلقة جديدة من سلسلة «الذخائر»، وهى حلقة متميزة سواء بمادتها أو بظروف إخراجها في هذه الطبعة. هذه الحلقة هى كتاب (الهوامل والشوامل) الذى اجتمع فيه، وله، ما قلّ أن يجتمع لكتاب آخر.

أمّا ما اجتمع فيه فهو كونه حصيلة تلاقح فكرى، وربما تجاذب، بين اثنين من كبار المفكرين عبر تاريخ التراث العربى الإسلامى هما : (أبو حيان التوحيدى ت ٤١٤هـ)، (وأبو على مسكويه ت ٤٢١هـ)، ومن هنا جاء طابعه المميز، ففضلا عن طرافة موضوعات الحديث وثرائها، وعمق الفكرة ووضوح العبارة وسلاستها.. يطالعنا هذا النسق الخاص فى التأليف الذى قُدمت عبره أفكار المؤلفين، أعنى نسق السؤال والجواب، مما يجعل قارئه على ذكر دائما من موضوع الحديث فى كل موضع من مواضع الكتاب من جهة، ويُشعره، من جهة ثانية، بأهمية هذه الموضوعات التى شغلت (أبا حيّان) فجعل منها محاور لأسئلته، واحتشد لها (مسكويه) فاتخذ منها مقاصد لإجاباته.

وأمّا ما اجتمع لهذا الكتاب فهو هذه النخبة الفذة من رجال العلم سواء من حمل عبء تحقيقه وإخراجه للناس فى طبعته الأولى، ومن تفضل بكتابة مقدمته وتعريف القراء به فى هذه الطبعة.

لقد صدر الكتاب في أول الخمسينيات (١٩٥١م) عن لجنة التأليف والترجمة والنشر بتحقيق كل من المرحوم الأستاذ أحمد أمين والمرحوم الأستاذ أحمد صقر. وليس جديداً على القارئ أن الأستاذ أحمد أمين (١٨٨٦-١٩٥٤م) كان واحداً من الرواد فى حياتنا الجامعية ، كما أنه واحد من أعلام نهضتنا الأدبية والفكرية الحديثة فى مصر والعالم العربى، وذلك بما قدم من مؤلفات وتحقيقات وترجمات، نذكر منها- فى مجال التأليف- فجر الإسلام، وضحى الإسلام، وظهر الإسلام، والنقد الأدبى. كما نذكر - فى مجال التحقيق- هذا الكتاب الذى بين أيدينا وكتاب شرح الحماسة للمرزوقى. كما شارك فى ترجمة العديد من الأعمال الفكرية الكبرى نذكر منها : قصة الأدب فى العالم، وقصة الفلسفة اليونانية.

أما المرحوم الأستاذ السيد أحمد صقر (١٩١٥-١٩٨٩م) فهو أحد ثقات المحققين الذين أثروا المكتبة العربية الإسلامية بما أخرجوا من كنوز التراث. ومن أبرز تحقيقاته : كتاب تأويل مشكل القرآن، وكتاب تفسير غريب القرآن، وكلاهما لابن قتيبة، وكتاب الموازنة بين أبى تمام والبحترى للآمدى، وكتاب إعجاز القرآن للباقلانى، وقد جمع - رحمه الله - إلى التحقيق نقد تحقيقات الآخرين وتقويمها، ومن نماذج هذا النقد ما قدمه من ملاحظات على تحقيق المرحوم الأستاذ أحمد محمد شاكر لكتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة.

أما مقدم هذه الطبعة الأستاذ الدكتور صلاح رسلان فهو أستاذ للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة القاهرة، وقد سبق أن شغل منصب عميد كلية الآداب - جامعة القاهرة فرع الخرطوم، ومنصب رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب- جامعة القاهرة. ومن أعماله المنشورة : القيم فى الإسلام بين الذاتية والموضوعية، القرآن الحكيم، العلم فى منظوره الإسلامى، الفكر السياسى عند الماوردى، الخلاق والسياسية عند ابن حزم، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، كونفوشيوس رائد الفكر الإنسانى، إلى جانب عدد من الأبحاث التى نشرت فى المجلات العلمية.

عزيزى القارئ.. ذلك ما اجتمع فى كتاب (الهوامل والشوامل) وما اجتمع له، فى تأليفه وتحقيقه ثم إعادة تقديمه فى سلسلة الذخائر، وإذا كان اسمى قد وُضع ضمن هيئة تحرير السلسلة فإنما جاء ذلك وفقا لمقتضيات النظام الرسمى - الشكلى - أما دورى الحقيقى - كما أراه وأحرص عليه- فهو الوفاء بحق الصداقة بينى وبين الأخ العزيز الدكتور (محمود فهمى حجازى) رئيس التحرير -أثناء وجوده خارج مصر - فى رعاية هذه السلسلة - سلسلة الذخائر- التى نعتز بها جميعا، والتى نقدم لك عزيزى القارئ إحدى دررها الثمينة.. كتاب الهوامل والشوامل.

عبد الحكيم راضى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الإطار الحضاري لعصر التوحيدي:

التوحيدى هو على بن محمد بن العباس المعروف.بأبى حيان التوحيدى، مفكر إسلامى كبير، وأديب فذ، ومثقف ملم بمعارف عصره من نحو ولغة وشعر وأدب وفقه وفلسفة وعلم كلام وسياسة وفلك وهندسة ورياضيات. وقد وصفه لنا ياقوت فى معجم الأدباء فقال إنه «فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة، ومحقق المتكلمين، ومتكلم المحققين، وإمام البلغاء... فرد الدنيا الذى لانظير له ذكاء وفطنة، وفصاحة ومكنة...»[١].

ولد التوحيدى فى بغداد حوالى سنة ٣١٠ أو ٣١١ هجرية (على وجه التقريب) من أبوين فقيرين، إذ كان أبوه أو أحد أجداده تاجراً يبيع نوعاً من التمر يقال له التوحيد، ويرجع البعض الآخر لقب التوحيدى إلى التوحيد يقول ابن حجر العسقلانى: «يحتمل أن تكون نسبة هذا اللقب إلى التوحيد»[٢].

ويرى الذهبى أن التوحيدى هو الذى نسب نفسه إلى التوحيد، مثلما سمى ابن تومرت أتباعه بالموحدين، وكما يسمى صوفية الفلاسفة أنفسهم بأهل الوحدة والاتحادية[٣].

كان القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) الذى عاش فيه التوحيدى من سنة ٣١٠ هـ إلى سنة ٤١٤هـ قرناً مليئاً بالتناقضات التى تعيننا على فهم

---

(١) ياقوت الرومى: معجم الأدباء، طبعة الدكتور فريد الرفاعى، القاهرة، (١٩٣٨، ص٥-٦ جـ١٥) .

(٢) ابن حجر العسقلانى: لسان الميزان، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد (جـ٦ ص٣٦١).

(٣) الذهبى: سير أعلام النبلاء (١٢١/١٧) .

طريقته في التفكير، وأسلوب معاشه، وسماته الشخصية، فالتوحيدى عاش فى بيئة سياسية حافلة بالفوضى وذيوع الفتنة والاضطراب، وتفشى الإرهاب السياسى والاضطهاد المذهبى، وقد شهد هذا العصر الذى ولد التوحيدى ونشأ فيه بداية التدهور السياسى للخلافة العباسية وتفكك الأمصار، وتغلغل الأعاجم فى جسم الدولة وتسلطهم على الأمور، وازدياد تفاقم الصراعات الطبقية والعرقية، كما عاصر التوحيدى فساد الحياة الاجتماعية والاقتصادية فى فترة حكم بنى بويه التى أدت فى النهاية إلى سوء توزيع الثروة العامة وانقسام المجتمع إلى طبقتين: طبقة الفقراء التى تعيش فى الحرمان والبؤس والشقاء والغبن. وطبقة الرؤساء والأغنياء التى عكفت على الترف والبذخ واللهو، وقد انعكست آثار هذا العهد القاسى المظلم، بما حفل به من فساد سياسى واجتماعى واقتصادى على أسلوب حياة التوحيدى، مما دفعه دفعاً إلى محاولة الاتصال بالأمراء والوزراء والوجهاء طلباً للرزق وسعياً وراء المال والشهرة، وشارك التوحيدى فى هذا الأسلوب من أساليب السلوك معظم المثقفين فى تلك الآونة، وهو مايؤكد أن مافعله التوحيدى لم يكن بالشىء المستغرب فى ذلك العصر، لأنه فى نهاية الأمر «إنسان من دم ولحم، تؤرقه مشكلات الرزق والمعاش، وتقض مضجعه مشاغل الحياة، ويقلق باله مايقع عليه من ظلم، ويثير حفيظته ماينزل بساحته من آلام بسبب قسوة المجتمع»[1].

وقد سرت فى أفراد المجتمع أيضاً نتيجة فساد الحياة الاقتصادية والاجتماعية روح الكآبة وذم الزمان و أهله، والتمرد على الظلم، وشيوع روح التواكل وهو ماعبر عنه أدباء هذا العصر خاصة التوحيدى .

---

(١) د. زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ط٢، ١٩٧٤، ص٨ .

في مقابل هذا الانهيار والأفول السياسى عاصر التوحيدى فى القرن الرابع الهجرى رقى الحياة العقلية وتقدم العلوم والفنون، وتألق العمارة والإدارة والتجارة، ووفرة المجالس العلمية والثقافية، وازدانت بغداد عاصمة الدولة بثمرات تلك الحضارة المادية والمعنوية، وازدحمت بالكثير من نوابغ الأدب والفلسفة وعلوم الدين من أقطار دولة الإسلام الذين أضاءوا الطريق للأجيال من بعدهم، ومن هؤلاء ابن سينا، والخيام، والمعرى والباقلانى والبيهقى والقشيرى ومسكويه والاسفرايينى والمتنبى وعثمان بن جنى النحوى الموصلى والشريف الرضى ومهيار الديلمى وابن العميد الكاتب والصاحب بن عباد وابن النديم، وغير هؤلاء من أعلام القرن الرابع الهجرى، وظهر أثر كل هذا فى كتابات أبى حيان التى عكست صور تلك الحياة الثقافية والتألق الحضارى فى شتى جوانب الدولة الإسلامية، حتى عده البعض المرآة الناصعة لثقافة القرن الرابع الهجرى، وسجلاً وعنواناً دقيقاً لثقافة قرن بأكمله فى تاريخ التراث العربى .

أساتذته وموسوعيته:

وقد دفع «حب التنويع» التوحيدى إلى دراسة مختلف العلوم والفنون مثل الفقه والحديث والفلسفة والمنطق والكلام والتوحيد والتصوف، ومحاولة الأخذ من كل علم منها بطرف، إذ كان بحق «شخصية فلسفية طلعة تستخلص الأسئلة من كل مايقع أمامها، سواء كانت المسائل خلقية أو اجتماعية أو لغوية أو اقتصادية أو نفسية..»[(١)].

فإذا أضفنا إلى هذا أن العلماء الذين اتصل بهم، وتلقى العلم على أيديهم كانوا من العلماء الموسوعيين ذوى الثقافات المتعددة، أدركنا سر تلك

---

(١) الهوامل والشوامل: للتوحيدى ومسكويه، تحقيق ونشر أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١، مقدمة أحمد أمين ص «د» .

الروح الموسوعية التى تميز بها التوحيدى ومكنته من المزج بين كل تلك الثقافات.

وكان ممن اتصل بهم وتلقى العلم على أيديهم من العلماء أبو سليمان السجستانى المنطقى، والفيلسوف يحيى بن عدى، والشيخ أبو سعيد السيرافى عالم النحو والكلام، والعالم على بن عيسى الرمانى، وعالم الفقه المرورذى. فأبو سليمان أحمد بن طاه بن بهرام السجستانى كان فى مقدمة الأساتذة العلماء الذين تتلمذ على أيديهم التوحيدى، وهو من كبار الفلاسفة وعلماء المنطق واللغة وصاحب أنظار فى الأدب والشعر. وكان التوحيدى يكثر من ملازمته حتى عده القفطى «أحد أصحابه المعتصمين به» ولاأدل على ذلك من أن كتاب التوحيدى المسمى باسم «المقابسات» يشتمل الجزء الأكبر منه على أحاديث ومناقشات جدلية وفلسفية لأبى سليمان وتلاميذه .

أما الفيلسوف النصرانى أبو زكريا يحيى بن عدى (ت ٣٦٠هـ) فهو من أشهر تلامذة الفيلسوف أبى نصر الفارابى وبشر بن متى. وكان متضلعاً فى علم المنطق الذى يعتمد عليه فى إثبات الحقائق والعقائد. ويحفل كتاب المقابسات بالكثير من آراء يحيى بن عدى فى الكون والفساد والحركة والزمان والعلة والمعلول، والصورة والمادة ... إلخ ..

وأما أبو سعيد السيرافى، (٢٨٤ - ٣٦٨هـ) فهو أستاذه الأكبر الذى أخذ عنه علوم النحو والكلام والفقه والشريعة. وقد أثبت التوحيدى فى «الإمتاع والمؤانسة» تلك المناظرة الشهيرة التى جرت بين السيرافى ومتى بن يونس القنائى عن المفاضلة بين النحو العربى، والمنطق اليونانى، وكان السيرافى متمتعاً بسعة الاطلاع والورع والصلاح والتقوى مما دفع المحيطين به إلى مخاطبته بشيخ الإسلام والإمام الجليل .

وهناك أستاذ أخر تتلمذ عليه التوحيدى وهو على بن عيسى الرمانى (٢٧٦ - ٣٨٤هـ) وكان عالماً متبحراً فى مختلف العلوم من نحو ومنطق ولغة وأدب وكلام وفقه وحديث .. إلخ، وكان له أثر كبير فى تنشئة التوحيدى من الناحية اللغوية والنحوية والمنطقية بل العقلية بصفة عامة .

ودرس التوحيدى الفقه الشافعى على القاضى المتبحر فى أصول الشريعة وفروعها أبى حامد المروروذى (المتوفى سنة ٣٦٢هـ) والذى عده التوحيدى بحق بحراً يتدفق حفظاً للسير واستنباطاً للمعانى، وثباتاً على الجدل، ويرجع شغف التوحيدى بتعريف الألفاظ وتحديد معانى الكلمات إلى أبى حامد المروروذى كما يشير إلى ذلك فى كتاب «البصائر والذخائر» .

وهكذا فقد تتلمذ التوحيدى واتصلت أسبابه بأكبر علماء عصره. فتلقن أصول العلوم اللغوية والفلسفية والشرعية على يد أعظم مفكرى زمانه مما أكسبه ثقافة موسوعية واضحة. أضف إلى ماسبق احترافه مهنة الوراقة التى مكنته من الاطلاع على عيون التراث وأمهات الكتب العربية إلى جانب عدد آخر من العلماء ممن قرأ عليهم واتصل بهم أمثال أبى محمد جعفر الخلدى من كبار المتصوفة، وابن سمعون (٣٠٠ - ٣٨٧هـ) وكان حكيماً واعظاً، وأبى بكر القومسى المتفلسف، وأبى الحسن العامرى الفيلسوف الإسلامى، وابن النفيس الرياضى .

شخصيته:

كانت شخصية التوحيدى شخصية قلقة حائرة معتلة الطبع ذات مزاج سوداوى، قائمة على الازدواج والتناقض والتمزق الداخلى، لم يعهده الناس إلا شاكياً باكياً مفرطاً فى السخط وذم الناس، تشكى كثيراً فى أكثر مؤلفاته مثل: الإمتاع والمؤانسة، والصداقة والصديق، والمقابسات، والبصائر والذخائر،

ومثالب الوزيرين، إذ وجد من هم أقل منه موهبة وذكاء يرتفعون إلى أعلى مراتب الرياسة والشرف فى الدنيا، بينما لم ينل هو إلا البؤس والحرمان، لقد شكا التوحيدى من الفقر الذى يعد القبر خيراً منه، كذلك شكا من ذوى اليسار والنعم، وازدادت كراهيته للناس حتى أصبحوا فى نظره سباع ضارية وكلاب عاوية، وعقارب لساعة، وأفاع نهاشة.

ولكنه شكا أيضاً من عنف الحياة الإنسانية وقسوتها وضعف الإنسان وتناقض ذاته البشرية، كما شكا من هول الموت، وكان من نتائج مرارته وحقده على الأحياء، ونفوره من المجتمع، أن بعدت الشقة بينه و بين معاصريه، وتعذر التفاهم بينه وبينهم .

وتفسر لنا شخصية التوحيدى القلقة التى لاتستقر على حال - بوضوح - سر التناقض فى حياته وكتاباته، ففى الوقت الذى يتحدث فيه عن حلاوة الدنيا وعذوبتها ينادى بالزهد والقناعة والتنسك، وإذا كان فى بعض كتاباته صريحاً عدوانياً أحياناً إلا أنه فى بعضها الآخر بدا مجاملاً إلى حد التذلل، وفى الوقت الذى نراه عابساً متشائماً مستسلماً لليأس، نراه فى ظروف أخرى ضاحكاً ساخراً مسترسلاً فى رواية النكات المجونية، وأبو حيان الذى يشير إلى فناء الدنيا ويحقر من شأنها ويعظم من شأن الآخرة هو أبو حيان الذى يرى أن الدنيا حلوة خضرة وعذبة نضرة، وأن العاجلة محبوبة، والرفاهية مطلوبة .

ولعلنا لانتجاوز الحقيقة إذا قلنا إن سر شعوره بالغربة والوحشة الهائلة فى الحياة إنما يرجع إلى ماعاناه من فقر ومرارة فيها، وعجز عن تحقيق أمانيه، والفوز بالغنى والمجد والسعادة، وتظلمه المستمر وتمرده على ذاته، وتشكيه الدائم من الناس والحياة والزمان .

لاغرابة بعد ذلك أن يكون التوحيدى فيلسوفاً وعالماً، فناناً ومفكراً، وفقيهاً ومتصوفاً، أديباً ومنطقياً .

موقفه من علم الكلام والفلسفة والتصوف:

التوحيدى والكلام:

وصفه ياقوت فى «معجم الأدباء» بمحقق الكلام، ومتكلم المحققين، ونعته السبكى فى «طبقات الشافعية الكبرى» بالمتكلم الصوفى، وعلل ابن حجر تسميته بالتوحيدى بأن المعتزلة يسمون أنفسهم بأهل التوحيد.

ولكننا إذا تتبعنا كتب التوحيدى وجدنا أنه لم يكن ينتمى إلى طائفة علماء الكلام، بل كان كثير النعي عليهم، دائم الاستهزاء بهم، والحط من شأنهم ومهاجمة طريقتهم فى البحث والاستدلال، وقد شملت سخريته بهم ألفاظهم السخيفة الساقطة المنحطة، كما ورد من ذلك فى مؤلفاته: البصائر، والإمتاع والمؤانسة والمقابسات، ورسالة فى العلوم.

ويبدو أن السر فى حملته على علم الكلام، ومهاجمته طريقة المتكلمين، يرجع إلى مناصرته أهل الحديث، وميله إلى البساطة، والابتعاد عن السفسطة والشك والاختلاف والفرقة. أضف إلى ذلك انتسابه إلى مدرسة أستاذه أبى سليمان المنطقى، وهى مدرسة فلسفية ترى الفصل بين الفلسفة والدين، إذ إن لكل منهما مجاله الخاص فى النفس الإنسانية: فالدين وحى قائم علي القبول والتسليم وليس فيه «لمَ» و«كيف»، إلا بقدر مايؤكد أصله، وينفى عارض السوء عنه، والفلسفة تفكير بشرى مبنى على النظر، وفى ذلك يقول أبوسليمان:

«الفلسفة حق، لكنها ليست من الشريعة فى شيء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة فى شيء... وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه. وأحدهما مخصوص بالوحى، والآخر مخصوص ببحثه... وهذا يقول: أمرت وعلمت، وقيل لى وما أقول من تلقاء نفسى، وهذا يقول: رأيت

ونظرت واستحسنت واستقبحت...»[١] ولعل هذا يفسر لنا ثورة التوحيدى على كل من يقول بالجمع بين الفلسفة والدين مثل جماعة إخوان الصفا، وهو ماحاول البعض نسبته إليهم[٢]، لكن التوحيدى- فى بعض الآراء - كان يخفى ذلك.

ويورد التوحيدى فى المقابسات إجابة أستاذه أبى سليمان السجستانى المنطقى عن الفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة فيقول: .

«طريقتهم - يعنى المتكلمين- مؤسسة على مكايلة اللفظ باللفظ، وموازنة الشىء بالشىء إما بشهادة من العقل مدخولة، وإما بغير شهادة منه البتة، والاعتماد على الجدل، وعلى مايسبق إلى الحس، أو يحكم به العيان، أو على مايسنح به الخاطر المركب من الحس، والوهم والتخيل مع الإلف والعادة والمنشأ، وسائر الأعراض التى يطول إحصاؤها، ويشق الإتيان عليها.، وكل ذلك يتعلق بالمغالطة، والتدافع، وإسكات الخصم بما اتفق، وإتمام القول الذى لامحصول فيه، ولامرجوع له، مع بوادر لاتليق بالعلم، ومع سوء أدب كثير، وقلة تأله، وسوء ديانة، وفساد دخلة، ورفض الورع بجملته ...

والفلسفة محدودة بحدود ستة، كلها تدرك على أنها بحث عن جميع مافى العالم مما هو ظاهر للعين، وبطن للعقل، وماركب بينهما، ومائل إلى أحد طرفيهما.. من غير هوى يمال به على العقل، ولاإلف يفتقر معه إلى جناية التقليد، مع إحكام العقل الاختيارى وترتيب العقل الطبيعى... ومع أخلاق إلهية واختيارات علوية وسياسات عقلية...»[٣].

---

(١) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة ١٨/٢ .

(٢) د. زكى مبارك: النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى ١٤٣/٢ .

(٣) التوحيدى: المقابسات ط الرحمانية ١٩٢٩م. ص٢٢٣ .

ومما أثار التوحيدى على علماء الكلام مزجهم الفلسفة والمنطق بالدين وتعمقهم فى مباحث العقائد على أساس من الدليل العقلى، وهو يرى أن النظر فى الدين على هذا الأساس الكلامى لايورث فى النهاية إلا الشك والمرية، والظن، والاختلاف والفرقة، والحمية والعصبية كما ورد فى مقابساته، ومادام الدين مبنيّاً على الخشوع والتقوى، فإن المتكلمين - فى نظره - من أبعد الناس عنه، لأنهم يتكلمون بعقولهم فى المسائل، ويردّون الحجج، ثم لاترى عندهم خشوعاً، ولارقة، ولاتقوى ولادمعة .

لاغرابة بعد ذلك فى أن يهاجم التوحيدى علماء الكلام ويصفهم بأقذع الصفات ويوجه إليهم نقداً حاداً، فقد هاجم - على سبيل المثال - أحد كبارهم وهو الداركى، وهاجم أبا بكر الباقلانى (ت ٤٠٣هـ) الأشعرى صاحب إعجاز القرآن، كما وجه نقداً إلى علماء الكلام، من المعتزلة مثل أبى عيسى الوراق (ت ٢٤٧هـ) وعلى بن عيسى الرمانى. (ت ٣٨٤هـ) والعلاف (ت ٢٣٥هـ).

ولعل فى نقد التوحيدى اللاذع للمعتزلة ماينفى عنه صفة الاعتزال وأنه كان من المدافعين عنهم أو من أنصارهم، فهم عنده لايعرفون صناعة التعريف المنطقى، أى صناعة التحديد، وعملهم فيها أشبه مايكون بالهذيان، وهى «صناعة صعبة تحتاج إلى علم واسع بالمنطق ودربة مع ذلك كثيرة، وغاية ماعند هؤلاء القوم فى التحديد إبدال اسم مكان اسم، بل ربما كان اسم الشىء أوضح من الحد الذى يضعون...أما ماتكلفوه من الحدود، فهو بالهذيان أشبه...»[١]

وإذا كان التوحيدى قد ذكر فى بعض مصنفاته أفراداً من المعتزلة درس عليهم وتلقى العلم على أيديهم، فإنهم لم يسلموا من نقده الحاد، ومهاجمته لهم هم وسائر رجال الكلام أشعرية وإمامية، وماذلك إلا لأن طريقتهم لاتفضى بهم إلا إلى الشك والارتياب وانعدام الطمأنينة واليقين .

---

(١) التوحيدى ومسكويه: الهوامل والشوامل: ١٣٦ .

إن الدين الإسلامى كما يرى التوحيدى فى الجزء الثانى من كتابه «البصائر والذخائر» معقود بالتسليم، لكن ينبغى أن يكون التسليم والتفويض سابقين للنظر والجدل، والمراء والضلال، والحيرة فى تناقض الأقوال، لأن التلاعب بحجج الله، والاجتراء على عقول عباد الله، ليس من سنن أنبياء الله، ولامن آداب أولياء الله .

وقد أخطأ السنيور كارلونللينو حين وصف التوحيدى بأنه من علماء الكلام[1]، ومنشأ الخطأ هو ذهاب البعض إلى القول بأنه سمى التوحيدى لأنه كان من أهل التوحيد، ويظهر أن هذه التسمية قد جاءته من محاولاته توظيف كل علم لبلوغ التوحيد وهو مايكشف عنه قوله فى الإمتاع والمؤانسة :

«وأنا أعوذ بالله من صناعة لاتحقق التوحيد، ولاتدل على الواحد، ولاتدعو إلى عبادته». [2]

التوحيدى والفلسفة :

اهتم التوحيدى بتمجيد الفلسفة التى عدها صناعة لابد أن تنتهى بصاحبها إلى التوحيد الصافى من الشوائب ومظاهر الشك والإلحاد التى وردت على ألسنة المتكلمين .

وموضوع الفلسفة هو البحث عن العالم بأسره بكل مااشتمل عليه من مخلوقات وكائنات وموجودات .

«إنها بحث عن جميع مافى العالم، مما ظهر للعين، وبطن للعقل، وماركب بينهما... من غير هوى يمال به على العقل، ولاإلف يفتقر معه إلى جناية التقليد»[3].

---

(١) تاريخ علم الفلك: حاشية ص٥٥ .

(٢) التوحيدى: الإمتاع ١٣٥/٣.

(٣) التوحيدى: المقابسات ص٢٢٣.

إن الفلسفة عنده، هي «علم العلوم وصناعة الصناعات، لاتعطيك فى موضع الشك اليقين، ولافى موضع الظن العلم، ولكنها تعطيك فى كل شئ ماهو خاصته وحقيقته إن شكًا فشكاً، وإن يقيناً فيقيناً»[١].

ومن هنا فإن التوحيد، كما يرى أبو حيان فى المقابسة رقم ٦٣، لم يصف فى الشريعة من شوائب الظنون وأمثلة الألفاظ، كما صفا فى الفلسفة .

وسبيل الوصول إلى الفلسفة هو السعى الحثيث، والجد فى الطلب، وذلك بالنظر إلى اشتمالها على أغراض سائر العلوم، ولاأدل على ذلك من تناول أغلب مؤلفاته لموضوعات فلسفية إلهية كانت أو طبيعية أو أخلاقية، وهى الموضوعات الثلاثة الكبرى التى ينشغل بها الوعى الإنسانى .

أما عن موقفه من العلاقة بين الفلسفة والشريعة فيرى أن «الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة فى شىء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة فى شىء، وعلى من يريد التفلسف أن يعرض بنظره عن الديانات، ومن يريد الدين فعليه أن يبتعد عن الفلسفة» ولكن عليه بعد ذلك أن يتحلى بهما متفرقين فى مكانين مختلفين، ويكون بالدين متقرباً إلى الله تعالى - على ماأوضحه صاحب الشريعة عن الله تعالى - ويكون بالحكمة (الفلسفة) متصفحاً لقدرة الله تعالى فى هذا العالم الجامع للزينة الباهرة لكل عين، المحيرة لكل عقل، ولايهدم أحدهما بالآخر... ولايعترض على مايبعد فى عقله ورأيه من الشريعة وبدائع النبوة بأحكام الفلسفة، فإن الفلسفة مأخوذة من العقل المقصور على الغاية، والديانة مأخوذة من الوحى الوارد من العلم بالقدرة.[٢]

فلا غنى للإنسان إذن - عند التوحيدى - عن الدين والفلسفة، وهو بهذا يحتفظ للفلسفة بمكان كبير فى فكره الإنسانى، مؤكداً أهمية الدور الذى تلعبه

---

(١) التوحيدى: المقابسات، المقابسة ٤١ ص٢٠٤ .

(٢) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ط١ بالقاهرة ١٩٤٢م جـ٢ ص١٨ - ١٩ .

فى حياة الإنسان الذى أولاه منزلة رفيعة فى جل مؤلفاته، وفى ذلك يخاطب التوحيدى الإنسان قائلاً: «فاسعد أيها الإنسان بما تسمع وتحس وتعقل، فقد أردت لحال نفيسة، ودعيت إلى غاية شريفة وهيئت لدرجة رفيعة، وحليت بحلية رائعة، وتوجت بكلمة جامعة، ونوديت من ناحية قريبة». (١)

لقد قام التوحيدى بدور مهم فى تاريخ الفكر الإسلامى إذ قرب أسلوبه الأدبى السلس البسيط الرائع الفلسفة من الجماهير، وأحالها إلى ثقافة شعبية ينهل عامة الناس من معينها شتى ألوان المعرفة، لهذا استحق أن يوصف بفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، كما ذهب إلى ذلك ياقوت الرومى، فى (معجم الأدباء) .

التوحيدى والتصوف:

انطبعت حياة التوحيدى وأغلب مؤلفاته بالطابع الروحى الصوفى، حتى لقد كان الزهد والتصوف أشهر ماعرف به من بين معارفه الأخرى، فلا عجب أن يصفه ياقوت فى (معجمه) بأنه شيخ الصوفية، وبأنه صوفى السمت والهيئة، وينعته السبكى فى (طبقات الشافعية) بالمتكلم الصوفى .

وقد كان يتزيا بزىّ الصوفية، وظل يحتفظ به إلى النهاية، ويأنس لأصحاب المرقعات، والتاسومات(٢). وأغلب الذين آخاهم فى شبابه كانوا من الزهاد والصوفية مثل ابن الجلاء الزاهد، وابن سمعون الصوفى.

ويحدثنا أبو حيان بأنه حج بيت الله الحرام، سعياً على أقدامه فى رفقة من إخوانه المريدين، وأنهم أوشكوا على الهلاك تعباً وسغباً لولا رعاية الله ولطفه بهم .

---

(١) التوحيدى: المقابسات، المقابسة رقم (١)، ص١١٩ .

(٢) المرقعة: من ملابس الصوفية، التاسومة، نوع من النعال البالية يلبسه الفقراء .

وقد تميز سلوكه - على وجه العموم - بطابع الزهد والتصوف ويظهر ذلك واضحاً فيما أقدم عليه من تخفّ واستتار وهجرة إلى شيراز التى كانت تعمر بالصوفية واتخاذها مقاماً له حتى دفن بها بجوار الصوفى ابن عفيف. كما يظهر ذلك واضحاً - أيضاً - فى إحراقه لمؤلفاته وثمرات عقله فى أواخر أيامه، اقتداء بمن سبقوه وصنعوا صنيعه من الزهاد مثل داود الطائى والدارانى، وسفيان الثورى .

وقد دفعت هذه النشأة الصوفية التوحيدى إلى الدفاع عن التصوف وتأليف مؤلفات قيمة فى هذا الفن منها :

١ - الرسالة فى أخبار الصوفية .

٢ - الرسالة الصوفية .

٣ - رياض العارفين .

٤ - الإشارات الإلهية .

٥ - كتاب الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى . ألف سنة ٣٨٠هـ[١].

ولم يعرف للتوحيدى مذهب مستقل فى التصوف، أو إشادة بطريقة خاصة من طرق الصوفية أو نوع معين من أنواع التصوف، ويبدو أن تصوفه هو من نوع التصوف المعتدل المستند إلى تعاليم الكتاب والسنة والمنطبع بالطابع الأخلاقى. آية ذلك «جمعه - كما يقول محمد كرد على - بين مذهب أهل الصوفية، أمثال المحاسبى والتسترى، والجنيد والسرى السقطى وإبراهيم بن أدهم وغيرهم من النساك[٢] الذين وزنوا أقوالهم بميزان الشريعة .

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية: على بن محمد بن العباس التوحيدى .

(٢) محمد كرد على: أمراء البيان، ط: اللجنة، بالقاهرة جـ٢ ص٤٩٤ .

فالمقطوع به أن تصوف التوحيدى لم يكن من ذلك النوع الفلسفى الشطحى الحاد، الذى ينطلق فيه أصحابه من حال الفناء إلى إعلان الحلول أو الاتحاد، مما أثار عليهم فقهاء المسلمين. فتصوف التوحيدى - إذن - هو تصوف معتدل لايتعارض مع المبادئ الإسلامية، ولعل ذلك يدفعنا إلى القول بأن دعاوى القائلين بأن التوحيدى كان من أصحاب مذهب الإتحاد أو مذهب وحدة الوجود، تصبح دعاوى متهافتة لاأساس لها من الصحة أو اليقين .

وللزهد عند التوحيدى مفهوم خاص، فهو ليس اعتزالاً للحياة أو انقطاعاً عنها، بل هو معنى يتحقق به الإنسان، يدفعه إلى العمل فى الحياة - والانصراف إلى الجاد من أمورها، وكفالة الخير للجميع، يقول التوحيدى على لسان أستاذه المرووذى الزهد فى الدنيا لايصح: «لأن الإنسان خلق منها وعمرها وسكن فيها، فلا سبيل إلى انسلاخه منها، على مانرى جفاة الصوفية يقولون... وإنما أريد بالزهد القيام بالأمر والنهى على قدر الطاقة، وكنه القوة مع التقلب بين الرجاء والخوف، وإصلاح القلب بحسن النية فى الخير، وبذل المجهود من الموجود لمن يحسن معه الجود». (١)

أما عن موضوع الألقاب والمخاطبات فيرى التوحيدى أن الأصل فى ذلك هو شعور الناس بالنقص، والعجز الغالب عليهم، فهم يريدون علاج ذلك عن طريق الألقاب ونفى الضعف الغالب عليهم بالتفخيم فى الخطاب، وفى ذلك يروى رأى أستاذه المرووذى فيقول: «وليس الطريق إلى ذلك هذا، بل الطريق إليه الأخذ بأخلاق من سلف من الحياء والكرم والدين والمروءة. وانظر إلى السلف الصالح كيف كانوا؟ هل خاطبوا رسول الله ﷺ إلا بيارسول الله؟ وبعد، فهل يخاطب ربنا إلا بالتاء والكاف، وهل سمعت عبداً لله أخلص دينه

---

(١) التوحيدى: البصائر والذخائر ط. اللجنة، بالقاهرة: ٢١٢ .

له قال: إن رأى ربنا فعل بعبده كذا كذا؟ وهل الخير كله إلا فيما خص الله به نبيه وأمته، وأشاع فيهم حكمته وبركته»[١].

دينه:

اختلف المؤرخون في دينه وعقيدته، فابن فارس في كتابه «الفريدة والخريدة» يقول عنه إنه كان قليل الدين والورع عن القذف والمجاهرة بالبهتان وإنه تعرض لأمور جسام من القدح في الشريعة والقول بالتعطيل.[٢]

وجاء ابن الجوزي (المتوفى سنة ٥٩٧هـ) في تاريخه فقال «زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي والتوحيدي وأبو العلاء (المعري). قال: وأشدهم على الإسلام أبو حيان لأنه مجمج، ولم يصرح[٣].

ثم جاء الذهبي (ت ٧٤٨هـ) فتابعهما في هذا الاتهام، وزاد فقال: «إن أبا حيان كان عدو الله خبيثاً، سيئ الاعتقاد»[٤].

ولكن علماء آخرين على رأسهم ياقوت[٥] وابن النجار[٦] والسبكي[٧] شهدوا له بصحة الدين، وسلامة العقيدة، وأن مافي كتبه لايدل على زندقة أو إلحاد.

---

(١) التوحيدي: مثالب الوزيرين، تحقيق ونشر إبراهيم الكيلاني، دار الفكر العربي، بدمشق، ١٩٦١ ص١٩١- ١٩٢ .

(٢) السبكي طبقات الشافعية، ط. القاهرة، ٢/٤ .

(٣) المصدر السابق، والسيوطي، بغية الوعاة ٣٤٨ .

(٤) الذهبي: ميزان الاعتدال ٣٥٥/٣ والسبكي: طبقات الشافعية ٢/٤ .

(٥) انظر: معجم الأدباء ٥/١٥ .

(٦) السبكي: طبقات الشافعية ٢/٤.

(٧) .المصدر السابق .

ويرجع الأستاذ محمد كرد على[١] أن للحسد والجهل مدخلاً كبيراً فى الطعن على التوحيدى .

لقد كان التوحيدى حنيفاً مسلماً، صوفياً يغار على دينه، ويقر بجلال القرآن وإعجازه ويمجد أحاديث رسول الله ﷺ ، ويدعو إلى الشقة فى الله وحده، وفى ذلك يقول أبو العباس أحمد بن أبى الخير زركوب شيرازى وهو من أعلام القرن السابع الهجرى:

التوحيدى هو «الإمام الموحد»، والعالم المتفرد، الجامع للمعارف والعلوم، لانظير له فى المكاشفات الإلهية، والبحث فى التوحيد.[٢]

ويبدو أن الذى دفع بعض مؤرخيه مثل الخوانسارى فى (روضات الجنات)، إلى اتهامه بالزندقة والإلحاد هو ماذكره هذا البعض من تأليف التوحيدى لكتاب يسمى: الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى، يوحى عنوانه بالزندقة، التى أودت بحياة الحلاج الذى نادى بفكرة الحج العقلى، التى ترى أن القلوب هى أداة الحياة الدينية، وأنها تفضل حركات الجوارح، بله فرائض السنة، إن من يعرف الحقيقة، فى رأى هذا البعض المغالى من الصوفية، تسقط عنه الشريعة، وإلى أن يظهر كتاب التوحيدى هذا، علينا أن نسلم بقوة إيمانه وتسليمه المطلق لوجه الله، وتمسكه الشديد بمبادئ الدين وفروض السنة، أما الزعم باستهانة التوحيدى بالحج، وهى الفكرة التى شاعت بين بعض متصوفة جيله، فيبعدها عنه أن الرجل حج ماشياً على قدميه عام ٣٥٢هـ[٣].

---

(١) أمراء البيان: لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٣، جـ٢ ص٤٩٨

(٢) شيراز نامه: ط. طهران ١٣٥٠ ص١٠٨ .

(٣) عبد الرزاق محى الدين: أبو حيان التوحيدى، مكتبة الخانجى، مصر ١٩٤٩ ص٢٤٦ .

مؤلفاته:

تميز التوحيدى بثقافته الموسوعية وخصوبة إنتاجه وفعاليته إذ ألف فى أغراض عدة، وكتب فى أكثر من قضية، ولولا أنه أحرق كتبه فى أواخر أيام حياته لكانت الفائدة منها أعم، وقد أورد ياقوت الحموى فى معجمه ثبتاً بأسماء بعضها. ومن هنا كان من المتعذر علينا أن نتحدث عن كل مؤلفاته، إذ لايزال بعضها مخطوطاً وموزعاً على مكتبات العالم، وبعضها ضاع وأتلف، وسنحاول فيما يلى أن نعرض لأهم مؤلفاته المطبوعة .

- **أخلاق الوزيرين، أو «ذم الوزيرين» أو «مثالب الوزيرين»:**

يهاجم التوحيدى فيه الوزيرين أبى الفتح بن العميد والصاحب بن عباد، كاشفاً عن مثالبهما، بعد أن فشل فى تحقيق الحظوة أو الحصول على الشهرة والجاه لديهما .

- **الإشارات الإلهية «والأنفاس الروحانية»:**

وهو فى التصوف، ويتألف من ٥٤ رسالة فى المواعظ والأدعية الصوفية الحارة إلي الله بعد أن يبلغ التوحيدى مرحلة متأخرة من مراحل حياته.

- **الإمتاع والمؤانسة :**

ويعد هذا الكتاب المؤلف من ثلاثة أجزاء من أضخم كتب التوحيدى وأكثرها أهمية ونفعاً، ويزخر بشتى فنون المعرفة من أدب ولغة وفلسفة وأخلاق وتصوف وشريعة وكلام وطبيعة وإلهيات .

وينفرد الكتاب بإيراد وثيقتين مهمتين: «الأولى منهما هى النص المتعلق بمؤلفى إخوان الصفا، والثانية هى المحاورة التى دارت فى بغداد عام ٣٢٦هـ بين العالم النحوى أبى سعيد السيرافى وعالم المنطق متى بن يونس

حول المفاضلة بين النحو العربى والمنطق اليونانى، بما يشير إلى قصة النزاع المتجدد بين النحويين والمناطقة»[١].

- البصائر والذخائر:

وهو كتاب ضخم، استغرق التوحيدى فى تأليفه خمسة عشر عاماً مابين ٣٥٠-٣٦٥هـ، وكشف عن محصلة مطالعة التوحيدى وتجاربه وثقافته الموسوعية وأمانته العلمية. ويشتمل على معارف متنوعة إذ نجد فيه الأدب والتفسير والشعر والنثر، والتاريخ والفكاهة والفلسفة والتصوف .

- رسائل أبى حيان التوحيدى:

وهى تسع رسائل بتحقيق إبراهيم الكيلانى، دار طلاس بدمشق ١٩٨٥ .

والرسائل المنشورة هى: رسالة السقيفة - ورسالة فى علم الكتابة - ورسالة الحياة - ورسالة فى العلوم - ورسالة إلى أبى الفتح بن العميد - ورسالة إلى أبى الوفاء المهندس البوزجانى - ورسالة أخرى إلى الوزير أبي عبد الله العارض وزير صمصام الدولة البويهى- ورسالة إلى القاضى أبى سهل على بن محمد .

وتمثل رسالة السقيفة جانباً من الصراع بين السنة والشيعة فى عصر بنى بويه الذين رفضوا رأى الصحابة فى الشيخين، وفضلوا عليهما علياً .

أما رسالته الثانية فى علم الكتابة فقد كتبها فى أنواع الخطوط العربية وقواعدها وأنواع الأقلام، ومعانى الخط، وذلك من واقع خبراته الطويلة فى مجال الكتابة والوراقة .

---

(١) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة: تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة، ١٩٣٩، ١٩٤٤، مقدمة أحمد أمين، الجزء الأول، ١٩٣٩، ص ف وانظر أيضاً القفطى: تاريخ الحكماء ١٣٢٠ هـ ص٥٩ .

وتوضح الرسالة الثالثة رؤيته الفلسفية فى الحياة والموت والمعاش والمعاد.

ويرد التوحيدى فى «رسالة فى العلوم» علي القائلين بأنه ليس للمنطق مدخل فى الفقه، ولاللفلسفة اتصال بالدين، ولاللحكم تأثير فى الأحكام ويهاجم فى هذه الرسالة أدعياء العلم موضحاً الصلة الوثيقة بين الفلسفة والمنطق وعلوم الشرع .

- الصداقة والصديق :

كتبه التوحيدى فى مرحلة متأخرة من حياته تعكس حالة اليأس التى انتهى إليها، وجمع فيه معظم ماكتب عن الصداقة والصديق شعراً ونثراً عند العرب فى الجاهلية والإسلام وعند غيرهم من الشعوب الأخرى كاليونان والفرس ويتميز الكتاب بأسلوبه الشائق الذى يعد من أخص خصائص التوحيدى .

- المقابسات:

يشتمل الكتاب على ١٠٦ مقابسة أو محاورة بين العلماء تدور حول التعاريف الفلسفية والطبيعيات والمنطق والإلهيات وموضوعات أخرى.(١)

ومعنى هذا أن موضوعات الكتاب متنوعة تتناول موضوعات فلسفية صرفة كالخالق والمخلوقات، والتوحيد والتنزيه، والروح، والمادة والعالم العلوى والعالم السفلى، إلى جانب موضوعات أخلاقية ونفسية مثل الصداقة والصديق وفلسفة الحب والعشق، وحقيقة الضحك وأسبابه، وكتمان السر وإفشائه،

---

(١) انظر: ماكس مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، بحث مترجم فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة القاهرة، ١٩٤٠ - ص٨٩ .

وشرعية الرقى والعزائم، وهناك موضوعات فكرية أخرى متفرقة، صاغها التوحيدى فى قالب أدبى شيق بما يوضح أنه كان واحداً من أولئك «الأدباء الفلاسفة» أو «الفلاسفة الأدباء» فى عصر ازدهار الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى .

- الهوامل والشوامل :

يشتمل الكتاب على أسئلة فى موضوعات أدبية ولغوية وفلسفية وكلامية، وجهها التوحيدى إلى صديقه مسكويه فأجاب هذا عنها .

ومعنى (الهوامل) الإبل السائمة يهملها صاحبها ويتركها ترعى و(الشوامل) الحيوانات التى تضبط الإبل الهوامل فتجمعها، وقد استعار أبو حيان كلمة (الهوامل) لأسئلته المبعثرة التى تنتظر الجواب، واستعمل مسكويه كلمة (الشوامل) فى الإجابات التى أجاب بها، فضبطت هوامل أبى حيان[١].

هذه المؤلفات تبرز التوحيدى عالماً ومفكراً موسوعياً، إذ لم يقف فيها عند الفلسفة والأدب، بل امتد أيضاً إلى الفقه والشريعة والكلام والتصوف والأخلاق والاجتماع، وقد نزع فى معظمها منزعاً عقلانياً واضحاً، والتزم أسلوب المحاورة والمسامرة فجاءت كتبه سهلة المأخذ، بعيدة عن التكلف والتعسف بريئة من اللبس والغموض.[٢]

---

(١) مقدمة أحمد أمين لكتاب «الهوامل والشوامل» القاهرة ١٩٥١ ص «جـ» .

(٢) انظر: التوحيدى: المقابسات، تحقيق ونشر حسن السندوبى، المكتبة التجارية القاهرة، ١٩٢٩م، مقدمة المحقق، ص١٨ .

ونأتى الآن إلى النقطة المركزية فى هذه الدراسة عن كتاب: الهوامل والشوامل، ذلك العمل المشترك بين التوحيدى ومسكويه، الذى نشره الأستاذان أحمد أمين والسيد أحمد صقر فى القاهرة سنة ١٩٥١، فنلحظ أن تاريخ تأليفه يلى (الإمتاع والمؤانسة) ويسبق (المقابسات)، وهو ماأشار إليه التوحيدى فى المقابسة السابعة من كتابه (المقابسات)[١].

ويشتمل كتاب (الهوامل والشوامل) على مائة وخمس وسبعين مسألة طرحها التوحيدى على مسكويه، نلحظ فيها مدى التنوع الشديد فيما بينها فهى تدور حول الإنسانيات والإلهيات والطبيعيات، كما نلحظ مدى التفوق فى بعض أسئلة التوحيدى من حيث التنوع والعمق والدقة على بعض إجابات مسكويه .

وإذا كان القدماء يميلون إلى نسبة هذا الكتاب إلى مسكويه، كما فعل البيهقى فى كتابه (تتمة صوان الحكمة)، إذ أشار إلى هذا العنوان معكوساً (الشوامل والهوامل)[٢]؛ فإن المحدثين، من ناحية أخرى، يغفلون عنوان الكتاب فى مؤلفات التوحيدى ومسكويه معاً[٣]؟ فلم يرد ذكره مثلاً عند كل من السندوبى[٤]، وعبد الرزاق محيى الدين[٥]، وإبراهيم الكيلانى

---

(١) انظر: التوحيدى: المقابسات: م ٧ ص١٤٦، وراجع أيضاً: مجلة تراث الإنسانية مجلد ١ عدد ١٠ ص٧٩٣ .

(٢) انظر: البيهقى: تتمة صوان الحكمة، نشرة محمد شفيع، لاهور ص٢٩) .

(٣) يراجع فى ذلك: بروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربى، نقله إلى العربية الدكتور/ عبد الحليم النجار، دار المعارف بمصر؛ والزركلى: الأعلام ١/٢٠٤ - ٢٠٥ و ٥/١٤٤ - ١٤٥.

(٤) مقدمة المقابسات ص١٨-١٩).

(٥) أبو حيان التوحيدى: ص ١٨٤- ٢٥٦) .

فى رسالته بالفرنسية، وترجمتها العربية، بيروت ١٩٥٧ فصل ٢، ولم يذكر لنا أحد منهم شيئاً عن نسخ من هذا الكتاب. ولكن الكيلانى يشير، بعد ذلك في الطبعة المصرية، إلى كتاب (الهوامل والشوامل)، ويعده من مؤلفات التوحيدى، معتمداً فى ذلك على نص (المقابسات) [١]. وتذبذب بعضهم بين نسبة الكتاب إلى مسكويه أو التوحيدى، كما أشار إلى ذلك مؤخراً بيرجه، إذ يعده، مرة، من مؤلفات التوحيدى، ويعده، مرة أخرى، كتاباً مشتركاً للتوحيدى ومسكويه [٢].

لكن الأمر المؤكد أن كتاب (الهوامل والشوامل) هو كتاب التوحيدى ومسكويه معاً، وأن دور التوحيدى فى تحديد السؤال أكثر بروزاً في تحديد طبيعة إجابة مسكويه، فلولا أسئلة أبى حيان لما كانت أجوبة مسكويه .

وفى الحقيقة فإن كتاب (الهوامل والشوامل): «ليس كتاباً واحداً، بل هو كتابان لمؤلفين كبيرين: أسئلة من أبى حيان التوحيدى سماها (الهوامل) وأجوبة من مسكويه سماها (الشوامل) [٣].

العلاقة بين التوحيدى ومسكويه:

كانت العلاقة بينهما علاقة تحد ومطاولة، وغلب عليها التوتر والمخاشنة. ومن المعلوم أن مسكويه كان يكبر التوحيدى بسنين قلائل، وقد عمر الاثنان طويلاً، وقد مات التوحيدى سنة ٤١٤ هـ، ومات مسكويه سنة ٤٢١ هـ. ويبدو

---

(١) إبراهيم الكيلانى: أبو حيان التوحيدى، القاهرة ١٩٥٧ ص٤٠) .

(2) Marc Berge, Essai sur la personnalite morale et intellectuelle d, Abu Hayyan al-Tawhidi; P. P. 111 - 112.

(٣) مقدمة أحمد أمين لكتاب (الهوامل والشوامل)، القاهرة ١٩٥١ ص: «جـ».

أن أحد أسباب التوتر والصراع بينهما، وتحين التوحيدى الفرص لمهاجمة مسكويه وذمه صراحة هو الغيرة من مسكويه الذى حقق شهرة بالعلم أكبر من شهرة التوحيدى، وحالفه الحظ دائماً، وأغدق الكبراء عليه بسخاء، كما فعل عضد الدولة عندما اختاره ليكون خازن بيت المال وخازن الكتب ومن هنا عرف «بالخازن»، وعلى حد تعبيرنا الحديث وزيراً للمالية ومديراً لمكتبته، وهذا يجعله أغنى، على حين تعددت نواحى التوحيدى وتميز بسعة الأفق، ورغم ذلك فقد فشل فى أن ينال عطايا إبن سعدان، وأبى الوفاء المهندس، وحتى مسكويه نفسه، ولاعجب بعد ذلك إذا وجدناه كثير الشكوى من الزمان والأحوال والناس، وعبر عن ذلك بوضوح فى رسالته الموسومة (فى الصداقة والصديق) وردده كثيراً فى (المقابسات)، و(البصائر والذخائر) و(الإشارات الإلهية).

ويبدو أن السبب فى اختيار التوحيدى مساءلة مسكويه، وعنده من هو أعلم منه، كأبى سليمان السجستانى المنطقي، والفيلسوف يحيى ابن عدى، وأبى سعيد السيرافى عالم النحو والمنطق، والعالم على بن عيسى الرمانى وغيرهم ممن تلقى العلم على أيديهم، لم يكن مصادفة بل كان مقصوداً للتندر والاستخفاف به، وإظهار عجزه الفكرى، خاصة بعد أن باء طمع التوحيدى فى علم ومال مسكويه بالفشل، فوصفه بالبخل والغباء .

وقد وافق ابن سينا التوحيدى على ذلك فقد قال فى بعض مسائله: «إنه كان عسير الفهم». وننتهى من ذلك إلى أن مسكويه إذا كان قد برع فى الأخلاق، إذ ألف فيها كتابه «تهذيب الأخلاق»، إلا أن تفكيره قد شابه القصور في باب الرياضة والإلهيات ونحو ذلك. أما التوحيدى فقد تميز بالعقلية الموسوعية، وتعددت نشاطاته الفكرية فهو فيلسوف، ومتكلم، وعالم لغة، ومتصوف .

ويبدو أن ثمة أثراً للجاحظ وراء هذه الطريقة فى طرح الأسئلة إذ كان التوحيدى من أكبر المعجبين به، وقد أشاد ببلاغته وعلمه وسمو أخلاقه، ووصفه بأنه «واحد الدنيا» الذى لاضريب له فى دنيا البلاغة والإنشاء، بدليل أنه قد حذا حذوه، ونهج نهجه فى بعض أعماله، خاصة كتاب (الهوامل والشوامل) الذى يتشابه مع كتاب الجاحظ (التربيع والتدوير).

وإذا كان كتاب (التربيع والتدوير) هو مجموعة من الأسئلة الموجهة من الجاحظ إلى أحمد بن عبد الوهاب بهدف كشف جهله وتعجيزه والاستخفاف به، دون أن يجاب عنها، كما تغلب على أسئلته الفكاهة والاستهزاء، إلا أن كتاب (الهوامل والشوامل) يختلف عن ذلك بجمعه بين الأسئلة وإجاباتها، وابتعاده عن السخرية والفكاهة المرة، واتسامه بالوقار .

ولاشك أن حب الاستطلاع الذى ميز التوحيدى، ورغبته فى البحث والمعرفة، ودهشته لكل شىء، وربطه عملية التفلسف بفعل التساؤل والحوار، يؤدى بنا فى نهاية الأمر إلى أن نطلق عليه إسم «فيلسوف التساؤل» .

لقد تميز التوحيدى بالعقلية الموسوعية التى تسعى إلى الإلمام بكل شىء، ولعل هذا هو الذى دفعه إلى إثارة الكثير من المشكلات الفلسفية بسؤال مسكويه فى كل مايعن له حول صفات الله، والتوحيد والتشبيه، والجبر والاختيار، والموت والحياة والمعاد، والوجود والعدم، والعقل والشريعة.. إلخ، والمشكلات الخلقية والنفسية فيتساءل مثلاً عن العلم والعمل، والسرور والألم، والرؤى والأحلام، والحفظ والنسيان، والسبب فى حب الإنسان الرئاسة والسلطة، ولماذا يتنادى الناس إلى الزهد فى الدنيا مع شدة الحرص عليها، ومالذى يحرك الزنديق والدهرى علي الخير وإيثار الجميل\ وهو يهتم أيضاً بالكثير من المشكلات الطبيعية فنراه يتساءل عن الحكمة من وجود الجبال، ولم صار ماء البحر ملحاً؟ ولم صار البحر فى جانب من الأرض؟، ولماذا لايجىء الثلج في

الصيف؟، ولم كان صوت الرعد إلى آذاننا أبطأ وأبعد من رؤية البرق إلى أبصارنا؟. وهو فى اللغة والتفرقات اللفظية يتساءل عن الفرق بين الصمت والسكوت، وبين العجلة والسرعة، وبين السرور والفرح، ولم كان اسم أخف عند السماع من اسم؟ ولم صارت بلاغة اللسان أعسر من بلاغة القلم؟. وهناك عشرات أخرى من تساؤلات التوحيدى فى أمور تاريخية وجغرافية واجتماعية وفنية وجمالية تدلنا على كثرة اطلاعه، وسعة أفقه، وغزارة معارفه وتنوع معلوماته .

وإذا كانت أسئلة التوحيدى قد شهدت تنوعاً فى موضوعاتها ومجالاتها السابقة، إلا أنها، من ناحية أخرى، تراوحت بين البساطة والعمق، وبين الطول والقصر. فمن أمثلة الأسئلة السهلة البسيطة: لمَ كان القصير أخبث، والطويل أهوج؟، ولم صار بعض الناس إذا سئل عن عمره نقص فى الخبر، وآخر يزيد على عمره؟، ماالسبب فى اشتياق الإنسان إلى مامضى من عمره؟، لم قبح الثناء فى الوجه، وحسن فى المغيب؟. لم اشتدت عداوة ذوى الأرحام والقربى حتى لم يكن لها دواء؟ وهل كان الجوار فى شكل هذه العداوة أم لا؟، ولم صارت غيرة المرأة على الرجل أشد من غيرة الرجل على المرأة؟. ومن أمثلة الأسئلة القصيرة جداً: ماالحكمة فى وجود الجبال؟، وماالدليل على وجود الملائكة؟

وإلى جانب أمثال هذه الأسئلة السهلة والقصيرة، نلتقى بأسئلة أخرى تتميز بالعمق والبعد الفلسفى ومن ذلك: ماسبب الجزع من الموت؟ وماالاسترسال إليه؟ وأى المعنيين أجل؟، لم لم يرجع الإنسان بعد ماشاخ وخرف كهلاً، ثم شابا ثم غلاما ثم طفلاً كما نشأ؟ وعلام يدل هذا النظم؟، ماالسبب فى استحسان الصورة الحسنة؟، ماعلة كثرة غم من كان أعقل، وقلة غم من كان

أجهل فى الأفراد والأجناس؟. لم كلما شاب البدن شب الأمل، وهل اشتمل الأمل على مصالح العالم، وإن كان مشتملاً فلم تواصى الناس بقصر الأمل، وقطع الأمانى؟، لم اشتد عشق الإنسان لهذا العالم حتى لصق به وآثره وكدح فيه مع مايرى من صروفه ونكباته وزواله بأهله؟، لم صار اليقين إذا حدث وطرأ لايثبت ولايستقر؟ والشك إذا عرض أرسى وربض؟

والمتأمل فى المجموعات التى سبقت من الأسئلة يجد أن أغلبها أسئلة فلسفية تتجه إلى محاولة التعرف على أصل كل شئ، وهويته، وحكمته، ولذلك يستخدم فيها أداة الاستفهام «لم»، دون محاولة التساؤل عن كيفية الشئ، أى خصائصه، ومصير هذه الخصائص، وهو مايميز الطابع العام للعلم. بل نجد التوحيدى يتساءل عن «التساؤل» نفسه، دليل ذلك قوله: «لم صارت أبواب البحث عن كل شئ موجود أربعة، وهى: هل، والثانى ما، والثالث أى، والرابع لم؟». [١]

ويذهب إلى أبعد من ذلك فيتساءل، أيضاً، عن طبيعة «المعدوم»، فيقول: «ماالمعدوم؟ وكيف البحث عنه؟ ومافائدة الاختلاف فيه؟ (ولماذا) أطال المتكلمون الكلام فى اسمه ومعناه؟ وهل لقولهم محصول؟ فإنى مارأيت مسألة لاتمكن من نفسها غيرها» [٢].

إن أسئلة التوحيدى، فى هوامله، هى فى حقيقتها أسئلة ماهية، لاأسئلة وجود .

---

(١) الهوامل والشوامل: المسألة رقم ١٥٩ ص٣٤١.

(٢) المصدر السابق: مسألة رقم ١٦٠، ص٣٤٣ .

أما إجابات مسكويه، في شوامله، فهى مما تردد فى مؤلفاته الأخرى، وهى تفسر كل شئ على أساس نظرية النفوس الثلاثة نباتية أو حيوانية أو ناطقة، أو على أساس الأخلاط والعناصر الأربعة. وقد تنوعت الإجابات بتنوع الأسئلة، فتارة تكوْن طويلة مفصلة، وتارة تكون قصيرة موجزة، وتارة يتصرف فى الأسئلة فيثبت بعضها كما وردت فى الأصل، أو يترك قسماً منها- يعجز عن الإجابة عليه .

وبعد.. فهذا الكتاب يعتبر وثيقة اجتماعية وعلمية صادقة وهامة تدل على الحياة الاجتماعية، والثقافة السائدة فى المجتمع الإسلامى إبّان القرن الرابع الهجرى .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

كتاب « الهوامل والشوامل » فى الحقيقة كتابان لمؤلفين كبيرين ، أسئلة من أبى حيان التوحيدى سماها « الهوامل » ، وأجوبة من مسكويه سماها « الشوامل » ، ومعنى « الهوامل » الإبل السائمة يهملها صاحبها ويتركها ترعى . و « الشوامل » الحيوانات التى تضبط الإبل الهوامل فتجمعها ، وقد استعار أبو حيان كلمة الهوامل لأسئلته المبعثرة التى تنتظر الجواب ، واستعمل مسكويه كلمة الشوامل فى الإجابات التى أجاب بها فضبطت هوامل أبى حيان .

وقد رأينا كتاب « الهوامل والشوامل » مهملاً فى ثنايا الكتب فى مكتبة « أياصوفيا » بالآستانة لم يلق إليه أحد باله حتى المستشرقون ، وقد عثر عليه الأستاذ « محمد بن تاويت الطنجى » أثناء بعثته من الجامعة العربية إلى الآستانة لتصوير الكتب القيمة ، فكان هذا الكتاب مما صوره منها .

فلما اطلعت عليه فى القاهرة بعد حضوره أدركت قيمته ، وأنه يكشف عن نواح هامة من النواحى المجهولة من أبى حيان ومسكويه ، فآثرت نشره لإكمال هذا النقص .

ولست أطيل على القارئ فى ترجمة أبى حيان التوحيدى ومسكويه ، فقد ترجم له ترجمة وافية الأستاذ المرحوم القزوينى فى رسالة له وضعها عن أبى حيان بالفارسية . وترجم له أيضاً ترجمة وافية الأستاذ « عبد الرازق محيى الدين » فى كتابه عن أبى حيان . وكتاب روضات الجنات ترجم لمسكويه ، وكذلك الأستاذ

« عبد العزيز عزت » فى رسالته الجامعية عنه ، فلا نذكر هنا إلا بعض ما يدل هذا الكتاب على شخصيتهما .

فأولاً : يدل كتاب « الهوامل » على أن أبا حيان شخصية فلسفية طُلَعَة تستخلص الأسئلة من كل ما يقع أمامها سواء كانت المسائل خلقيـة أو اجتماعية أو لغوية أو اقتصادية أو نفسية . ففى كل ذلك يسأل ، وكثيراً ما تثير المسألة حولها جملة مسائل فيسأل عنها أيضاً ، حتى ليسأل فى دقائق الأمور مثل البيت الخالى من السكان كيف يسرع إليه الخراب أكثر من البيت المسكون وكان المظنون العكس (ص ٢٦٠) .

ثانياً : إن أسلوبه فى أسئلته أسلوب أدبى فنى رائع يمتاز حتى عن أسلوب مسكويه الفلسفى الذى يحوطه الغموض .

وثالثاً : إن أبا حيان كثير الشكوى من الزمان والسكان ، والشكوى من المجتدين قد تثير فى النفس عاطفة الحنو والرحمة ، وقد تثير عاطفة التقزز والاشمئزاز ، وهى فى ذلك كله تختلف باختلاف الشكل وأساليب الاستجداء ، فقد يكون الشكل باعثاً على العطف والرحمة ، وقد يكون باعثاً على النفور ، وكذلك أسلوب الاستجداء فقد يكون أسلوباً رقيقاً يستخرج العطف ، وقد يكون أسلوباً جافاً مشوباً بالإدلال والتعاظم فيثير السخط ويبعث على الحرمان . ويظهر أن أبا حيان التوحيدى كان من القبيل الثانى ، يريد أن يستعلى على المسئول وأن يفهمه أن هذا حق لا إحسان فنفَّر من استجدائه منه . يظهر ذلك فى نفور الصاحب ابن عباد منه ، وحرمان الوزير ابن سعدان له ، وتقريع مسكويه له من الشكوى ، فقد شكا أبو حيان كثيراً فى أكثر ما ألف ، شكا فى الإمتاع والمؤانسة لأبى الوفاء البوزجانى ولابن سعدان ، وشكا فى الصداقة والصديق ، والمقابسات ، والبصائر والذخائر وشكا فى الإشارات الإلهية ، ونقم على الناس كثيراً وعد نفسه غريباً بين المواطنين فى خلقه وعلمه فأحرق كتبه حتى لا ينفعهم بها ؛ وشكا كثيراً لمسكويه

فقرعه سيبكويه به على شكواه إذ قال له (ص ١ ، ٢) « قرأت مسائلك التى سألتني أجوبتها في رسالتك التى بدأت بها فشكوت فيها الزمان ، واستبطأت بها الإخوان ، فوجدتك تشكو الداء القديم والمرض العقيم ، فانظر — حفظك الله — إلى كثرة الباكين حولك وتأس ، أو إلى الصابرين معك وتسل ، فلعمر أبيك إنما تشكو إلى شاك ، وتبكى على باك ، ففى كل حلق شجى ، وفى كل عين قذى ، وكل أحد يلتمس من أخيه ما لا يجده أبداً عنده ، ولو كان حد الصديق ما رسمه الحكماء حين قالوا : صديقك آخر هو أنت إلا أنه غيرك بالشخص ، فهيهات منه إنى لا أظن الأبلق العَقُوق ، والعنقاء المُغْرِب والكبريت الأحمر أيسر مطلباً ، وأقرب وجوداً منه .

و بعد فإنى أرى لك إذا أحببت معايشة الناس ومخالطتهم وآثرت لذة العمر وطيب الحياة أن تسامح أخاك ، وتغالط فيه نفسك ، حتى تغضى له عن كل حق لك ، وترى له عليك ما لا يراه لنفسه ، وأن تأخذ بأدب بشار فإنه نعم الأدب وموعظة النابغة فنعمت الموعظة . ولا تعوّد عشيرك وجليسك استماع شكواك فيأنس به ثم لا يشكيك ، ولا تكثر عليه من العتب فيألفه ثم لا يعتبك .

هذا إن لم يكن عنده لك أكثر مما عندك له ، ولم تهجم منه على صدر مُحْتش وغراً وقلب ممتلىء دمناً ، فإنك حينئذ تهيج بلابله ، وتثير ضغائنه ، وتذكره ما تناساه كرماً أو تكرّماً ، وطواه حلماً أو تحلماً ، وهذا إن أنصفك فلم يتسرع إليك ، وصدقك فلم يتكذب عليك ، ومن عرف طبع الزمان وأهله ، وشيمة الدهر و بنيه لم يطمع فى المحال ولم يتعرض للممتنع ، ولم ينتظر الصفو من معدن الكدر ، ولم يطلب النعيم فى دار المحنة . وأنت إذا لم تجد من نفسك وهى أخص الأشياء بك مساعدة لك على رضاك ، ولا من أخلاط بدنك وهى أقرب الأمور إليك موافقة لهواك ، فكيف تلتمسها من غيرك وتطلبها من سواك ؟ استعذ بالله من الشيطان ووساوسه ، ومن دنس الجهل وملابسه ، واستعن بالله يعنك ،

واستكفه يكفك ، ولا قوة إلا به . هذا مبلغ ما رأيت من وعظك وحضرنى من نصحك ، وأرجو أن يوافق ما توخيته لك ورجوته فيك من القبول والامتثال ، إن شاء الله » .

رابعاً : يدل الكتاب على أن أبا حيان كان واسع الأفق متعدد النواحى ، وهو فى ذلك أيضاً يفضل مسكويه ، إذ كان أبو حيان فيلسوفاً مع الفلاسفة ، ومتكلما مع المتكلمين ، ولغوياً مع اللغويين ، ومتصوفاً مع المتصوفين ونحو ذلك ، يتسع أفقه حتى يشمل البحث فى ذات الله وصفاته ، كما ورد فى المسألة (١٦) (ص ٥٥) « وعلى ذكر الله تعالى ، بم يحيط العلم من المشار إليه باختلاف الإشارات والعبارات ؟ أهو شىء يلصق بالاعتقاد ؟ أم هو مطلق لفظ الاصطلاح ، أم هو إيماء إلى صفة من الصفات مع الجهل بالموصوف ؟ أم هو غير منسوب إلى شىء بعرفان ؟ فإن كان منعوتاً بنعت فقد حصره الناعت بالنعت . و إن كان غير منعوت فقد استباحه الجهل ، وزاحم المعدوم . ولا بد من الإثبات إذا استحال النفى ، و إذا وقف الإثبات والنفى على المثبت النافى فقد سبق إذن كل إثبات ونفى . فإن كان سابقاً كلّ هذه الألفاظ وجميع هذه الأغراض فما نصيب العارف ؟ وما بغية ما ظفر به الموحِّد ؟ .

هيهات هيهات ! اشتد اللغط ، وكثر الغلط ، ورجع كل إلى الشطط ، وفات اللهُ الفهم والفاهم ، والوهم والواهم ، وبقى مع الخلق علم مختلَف فيه ، وجهلٌ اصطلح عليه ، وأمر قد تُبرِّم به ، ونهى قد ضُجِر منه ، وحاجة فاضحة ، وحجة داحضة ، وقول مُزوَّق ، ولفظ منمق ، وعاجل معشَّق ، وآجل معوَّق ، وظاهر مُلَفَّق ، وباطن ممزَّق . إلى الله الشكوى من غلبات الهوى ، وسطوات البلوى ، إنه رحيم ودود » .

وكان مسكويه أضيق منه أفقاً ، كما كان أسوأ منه تعبيراً ، فليس له مجال كبير ، يجول فيه ويصول إلا فى الفلسفة ، وحتى فى الفلسفة لا يحسن الإلهيات

ولا ما وراء المادة ونحو ذلك ، وإنما يحسن الأخلاق إذ ألف فيها كتابه «تهذيب الأخلاق» والتدبير المنزلى ، والناحية العملية فى فلسفة أرسطو لا فى غيرها ، ويدل على ذلك قصوره فيما عداها .

ويظهر أن سن أبى حيان ومسكويه متقارب إلا أن مسكويه يكبره قليلا ، ولكن كانت شهرة مسكويه بالعلم أكبر من شهرة أبى حيان . وكان أغنى لأنه كان خازن بيت المال ، وخازن الكتب لعضد الدولة وعلى حد تعبيرنا الحديث وزيراً للمالية ومديراً لمكتبته ، وهـذا يدر عليه كثيراً ، فيظهر أن طمع أبى حيان فى علمه وماله قد باء بالفشل فوصفه بالبخل والغباء ، إذ قال فيه فى كتاب الإمتاع والمؤانسة ١ / ٣٥ ، ٣٦ « وأما مسكويه ، ففقير بين أغنياء ، وعيى بين أبيناء ، لأنه شاذ ، وأنا أعطيته فى هذه الأيام (صفو الشرح لإيساغوجى) وقاطيغورياس من تصنيف صديقنا بالرى . قال : ومن هو ؟ قلت : أبو القاسم الكاتب غلام أبى الحسن العامرى ، وصحبه معى ، وهو الآن لائذ بابن الخمار ، وربما شاهد أبا سليمان ، وليس له فراغ ، ولكنه محس فى هذا الوقت الحسرة التى لحقته فيما فاته من قبل . فقال : يا عجباً لرجل صحب ابن العميد أبا الفضل ، ورأى من كان عنده ، وهذا حظه ! قلت : قد كان هـذا ، ولكنه كان مشغولا بطلب الكيمياء مع أبى الطيب الكيميائى الرازى ، مملوك الهمة فى طلبه ، والحرص على إصابته ، مفتوناً بكتب أبى زكريا ، وجابر بن حيان ، ومع هذا كان إليه خدمة صاحبه فى خزانة كتبه ، هـذا مع تقطيع الوقت فى حاجاته الضرورية والشهوية ، والعمر قصير ، والساعات طائرة ، والحركات دائمة ، والفرص بروق تأتلق ، والأوطار فى عرضها تجتمع وتفترق ، والنفوس على فوائتها تذوب وتحترق ، ولقـد قطن العامرى الرى خمس سنين جمة ، ودرس وأملى ، وصنف وروى ، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ، ولا وعى مسألة ، حتى كأنه بينه وبينه سد ، ولقد تجرع على هذا التوانى الصاب والعلقم ، ومضغ بفمه حنظل الندامة فى نفسه ، وسمع بأذنه قوارع الملامة

من أصدقائه حين لم ينفع ذلك كلّه . و بعد فهو ذكى حسن الشعر ، نقى اللفظ ، و إن بقى فيساه يتوسط هـذا الحديث ، وما أرى ذلك مع كلفه بالـكيمياء ، و إنفاق زمانه ، وكد بدنه وقلبه فى خدمة السلطان واحتراقه فى البخل بالدانق والقيراط والـكِسرة والخِرقة ؛ نعوذ بالله من مدح الجود باللسان ، و إيثار الشح بالفعل ، وتمجيد الـكرم بالقول ومفارقته بالعمل ، وهذا هو الشقاء المصبوب على هامة من بُلى به ، والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه » .

ولا ندرى كيف وصفه بالذكاء والغباء معاً ، إلا أن يكون يريد بوصفه بالذكاء فى بعض مواضع ، وفى بعض فروع من العلم كالأخلاق والطب ، وغبائه فى بعض المواضع كالإلهيات والمنطق ، وقد وافقه على ذلك ابن سينا فقد قال ابن سينا فى بعض كتبه : إنه ألقى إليه جوزة كانت فى يده وقال : ابن لى مساحة هذه بالشّعيرات ، فألقى إليه ابن مسكويه أوراقاً وقال له : أصلح بهذه أخلاقك حتى أجيبك إلى بعض ما تريد . ونستخلص من هذه القصة تقصير مسكويه فى باب الرياضة ، ومهارته فى الأخلاق .

وقد قال ابن سينا أيضاً فى بعض مسائله : إن هذه المسألة حاضرت بها أبا على مسكويه فاستعادها كرات ، وكان عسر الفهم ، وتركته ولم يفهمها على الوجه الصحيح .

* * *

وقد عمر الإثنان طويلا ، فقد مات أبو حيان سنة ٤١٤ هـ عن نيف وتسعين سنة كما ذكر القزوينى . وقال فى روضات الجنات إن أبا على مسكويه عاش طويلا حتى سئم الحياة ، ولم يعد يقدر على الحركة ، وفى بعض أشعاره إشارة إلى ذلك وقد مات سنة ٤٢١ هـ فإن كان مسكويه يكبر أبا حيان فإنما يكبره بسنين قلائل ، ولـكن كان له من الجاه والغنى ما لفت إليه الأنظار أكثر من أبى حيان .

ويظهر أيضاً أنه لما لم يجد بغيته العلمية والمالية عند مسكويه اتجه إلى أبي سليمان المنطقي الذي يشاركه في البؤس ، ولكن يفوقه في العلم ، وكان اتصاله هذا بعد اتصاله بمسكويه بدليل ما جاء في كتاب المقابسات من أنه سأل أبا سليمان المنطقي عن مسألة فأجابه عنها إجابة غير التي ورد ذكرها في كتاب « الهوامل والشوامل » ، وقد أعجب بعقلية أبي سليمان وعلمه أكثر جداً مما أعجبه مسكويه ، وقد لازمه طويلا ووصفه بالعلم والذكاء في الامتناع والمؤانسة إذ يقول : ١ / ٣٣ « أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظراً ، وأقعرهم غوصاً ، وأصفاهم فكراً وأظفرهم بالدر وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع في العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجرأة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز » .

واستفاد منه كثيراً . وكان أبو حيان وسيطاً له عند الوزير بن سعدان ، إذ منحه مائة دينار يقضي بها دينه في أجرة بيته كما ذكر في الإمتاع ١/٣١ .

والمقابسات أغلبها مما استفاده أبو حيان من أبي سليمان في مجالسه .

ويظهر أن أبا حيان قد وجه إلى مسكويه أسئلته كلها دفعة واحدة ، فأجاب مسكويه عنها إجابات متفرقة عن كل سؤال جواب ، وأن أبا حيان عنون كل سؤال بمسألة خلقية أو لغوية أو زجرية أو اختيارية ، ويعني بالاختيارية ما كانت المسألة فيها من اختيار الشخص أن يفعله أو لا يفعله ، كأن يكون غنياً فيبخل أو يكرم ، وأن يكون غضوباً فيغضب أو يحلم ، ويعني بالزجرية المسائل التي يسأل فيها لزجر المرتكب عن ارتكابها ، وهكذا . وأن مسكويه قد تصرف في الأسئلة ، فأحياناً لا يثبتها كما وردت في الأصل ، بل أحيانا يشير إلى قسم منها ويترك القسم الآخر ، كما في المسألة الرابعة إذ يقول (ص ٢٦) « ثم اتبعت المسألة من تنقص الإنسان وذمه وتوبيخه ، ما أستغني عن إثباته » .

وكما في المسألة (٣٥) ص ١٠٨ « وحكاية طويلة في إثر هذه المسألة عن شيخ

فاضل مقرظ وجوابات له » وفى المسألة (٦٨) ص ١٨٠ « ثم حكيت حكايات ليس لها غناء فى المسألة فلنشتغل بالجواب » .

وفى المسألة (٨٣) ص ٢٠١ « ثم حكيت الحكاية عن ابن إسماعيل فى قصة الزعفرانى » .

وفى المسألة (٨٦) ص ٢٠٨ « إلى ما يتصل به من كلامك مما لم أحكه ، إذ كانت المسألة هى فى قدر ما خرج من حكايتى » .

بل أحياناً يحذف من السؤال مالا يستحسنه أو ما يعجز عن الإجابة عليه كما فى ص ١٨٢ .

***

ويظهر أننا إذا أردنا أن نؤرخ كتب أبى حيان المتداولة بيننا وجدنا أولها الهوامل ، ولا ندرى موضع كتاب الإشارات الإلهية من هذه الكتب إلا أننا نستنتج أنه ألفه متأخرا لنضج تعبيره ومعانيه ، وتعمقه فى التصوف . ثم الإمتاع ، ثم الصداقة والصديق ، وفى غضون ذلك ألف البصائر والذخائر لأنه ذكر فى مقدمته أنه بدأ به سنة ٣٧٥ وأتمه بعد خمسة عشر عاماً . ثم المقابسات لأنه ذكر الهوامل والشوامل فى المقابسات ، وذكر أنه ألف لابن سعدان كتاب الإمتاع والمؤانسة سنة ٣٧٤ وألف الصداقة والصديق لابن سعدان أيام كان وزيراً وكانت مدة وزارته من سنة ٣٧٣ إلى سنة ٣٧٥ هـ وأياً ما كان فالكتاب عظيم القيمة ، إذ يدل على نوع المشاكل التى كانت تشغل بال المفكرين فى القرن الرابع الهجرى فى العراق ، كما تدل فى كثير من الأحيان على الحالة الاجتماعية التى كان يحياها الناس .

وكثير من الأسئلة والأجوبة كان يحتاج إلى تعليقات طويلة ، أو إلى أجوبة غير التى أجيب بها طبقاً لعلم النفس وعلم الاجتماع كما وصلا إليه اليوم ، ولكن

أبينا أن نغرق هذا الكتاب بالتعليقات ، وتركنا الحرية لكل قارئ فى التعليق عليه حسبما يرى ، وعلى قدر علمه بهما .

ومن بديع أسئلته سؤاله رقم ١٥٣ عن المسألة الواحدة يكون فيها حكمان من فقيهين : أحدهما يحلها والآخر يحرمها . ومن بديع الجواب أن المسألة الواحدة قد يختلف حكمها باختلاف الزمان والمكان والعادة ومصالح الناس . فقد تكون المسألة حلالا فى زمان ومكان ، حراما فى غيرها ؛ كالذى روى أن أبا حنيفة أفتى بأن من غصب ثوبا صبغه بالصبغ الأسود كان قد قلل قيمته ، بينما أفتى أبو يوسف بأن من صبغه صبغاً أسود فقد زاد من قيمته . والسبب فى ذلك أن أبا حنيفة أفتى فى زمان لم يتخذ فيه العباسيون السواد شعاراً لهم . وأفتى أبو يوسف فى زمان اتخذ فيه السواد شعاراً .

ومن بديع الجواب أيضاً أن الحكم يدور مع المصلحة ، فقد تكون المصلحة موجبة للحل أحياناً ، وقد تكون موجبة للحرمة أحياناً أخرى . ومن الأقوال الشائعة أن الضرورات تبيح المحظورات .

ويفهم من هذا أن الاجتهاد جائز ولو أدى إلى مخالفة النص .

ومن بديع الجواب ثالثاً ما قرره مسكويه من أن الاجتهاد قد يستحسن لذاته ، كضرب الكرة بالصولجان ، لايضر فيه أن يخطئ الكرة ولا ينفع أن يصيبها . وإن كان الحكم قد أمر بالضرب والإصابة لأن غرضه من أمره الرياضة بالحركة. وكذلك الحكيم إذا دفن فى برية دفيناً وأمر الناس بطلبه والبحث عنه ، وغرضه فى ذلك جد الباحثين وتنشيطهم ليعرف مقادير اجتهادهم ، فقد حصل المقصود وجدوا الدفين فيما بعد أم لم يجدوه . وكما يطلب من المتعلم حل نظريات أو تمرينات هندسية أو مسائل عويصة فى التربية ، فإن الغرض يحدث من حلها ؛ لأن الغرض هو تمرين الذهن فى حل هذه المشكلات وقد حصل .

وهو نظر جديد — فيما نعلم — فى قيمة الاجتهاد .

وسؤال آخر وهو رقم ١٤٧ يدل على أن أبا حيان قد يُسْأَلُ من طالب آخر ، فيحيل السؤال على مسكويه بعد أن يجيب هو بنفسه ، ليرى هل يجيب مسكويه نفس الإجابة ، أو يجيب إجابة أخرى فيتعدد الجواب ، وفى ذلك مصلحة . وقد سأل أبا حيان سائل : هل تخرج الشريعة عن مقتضى العقل ؟ فإن لم تخرج فكيف يعلل ذبح الذبائح ، وإيجاب الدية على العاقلة ؟ وقد أجاب مسكويه بأن من المحال أن تخرج الشريعة عن مقتضى العقل ، لأنها وضعت لمصلحة الناس ، فإن وجد ما يخالف العقل فذلك شيء ظاهرى فقط ، وإذا بحث تبيّن أنه لا يخالف العقل ، نعم قد يخالف المألوف وما اعتاده الناس ، ولكن لا يخالف العقل ، فذبح الذبائح قد يكون فيه إضعاف لها ولكن فيه تقوية للإنسان وصحة له ، ووجوب الدية على العاقلة يزيد فى الرباط بين القبيلة ، ويجعل كل إنسان مسؤولا عما يعمله أحد أفراد قبيلته ، وليس ذلك مخالفا للعقل البشرى بتاتاً .

وقد دلنا السؤال والجواب على أن فى عصر أبى حيان ومسكويه جماعة من المانوية يثيرون الشكوك بين العامة ليعدلوا بهم عن الدين الصحيح . وقد وقف أبو حيان ومسكويه فى وجوههم وأمثالهم .

* * *

وقد أجاب مسكويه فى هذا الكتاب عن أسئلة كانت الإجابات عليها متفقة مع ما عرف في زمانه . ولكن العلم تقدم ، وأصبح ما كان مجهولا له معلوما عندنا ، فقد أجاب إجابات من علم النفس تكون أحيانا غامضة ، ولكن تقدم هذا العلم تقدما كبيرا جعل من الممكن الإجابة عنها إجابات خيراً مما أجاب ؛ ولكن لم نرد أن نغرق الكتاب بمثل هذا . ونظير ذلك ما أجاب عنه فى المسائل الاقتصادية والاجتماعية والطبيعية وغيرها . فالعلم اليوم خير من حال العلم فى زمانه . خذ لذلك مثلا السؤال الذى سأله أبو حيان عن أن السحاب يبرق ويرعد ، فترى

البرق قبل أن نسمع الرعد (ص ٣٦٥) وهى ملاحظة صحيحة ، وقد أجاب مسكويه إجابة غلطا ، وهى ظنه أن الهواء يستحيل إلى نور فنراه بمجرد ظهوره ، وأما الرعد فينتقل حسب الموجات كأمواج البحر . مع أننا نعلم اليوم أن كلا من الرعد والبرق ينتقل إلينا بواسطة موجات ، ولكن بعض الموجات أقصر من بعض ، كما نلاحظ فى موجات الإذاعة ، فبعضها قصير و بعضها طويل ، و بعضها سريع و بعضها أسرع ، فكل من الرعد والبرق ينتقل إلينا عن طريق موجات ، ولكن أمواج النور أسرع من موجات الصوت ، ولذلك يقولون إن الشمس تطلع ولكن لا يصل إلينا ضوءها إلا بعد ثمان دقائق من طلوعها ، ودلت التجربة أن بعض النجوم بعيد عنا جدا حتى لا يصل إلينا ضوءه إلا بعد مائة عام . وكانت هذه الظاهرة إحدى الظواهر على مقياس البعد بيننا و بين نجم معين ، فتحسب كم من الزمن وصل إلينا الضوء ، وما سرعة الضوء ، وعلى هاتين المقدمتين نبنى حسابنا .

وكذلك الشأن فيما أجاب عنه فى المسائل الاقتصادية والاجتماعية والنفسية ، فقد كانت دائرة العلم فى زمنه ضيقة ، فكانت تتسع كل يوم بالاستكشافات الجديدة ، وخصوصا فى القرون الأخيرة ، حتى أصبحت إجابات مسكويه إجابات تستخرج الضحك أحيانا ، وقد كان من الممكن أن نقف عند كل إجابة لنبين ما يقوله العلم الحديث فيها ولكن منعت من ذلك موانع : أحدها أننا لم نرد أن نغرق الكتاب الأصلى بإجاباتنا ، وثانيها أننا لا نستطيع أن ندعى العلم الواسع بالنفس والاقتصاد والطبيعة والكيمياء كما فعل مسكويه ، فإن هذه العلوم اتسعت حتى لا يستطيع أن ينوء بها إلا العصبة أولو القوة . وثالثها أننا لا نريد أن نقع فى الخطأ الذى وقع فيه مسكويه ، فسيقرأ الكتاب من بعدنا ، وسيكون العلم قد تقدم أكثر مما عندنا ، فيضحك من إجابتنا أحيانا كما نضحك من إجابة مسكويه ، ولهذا نحترس حيث أهمل ، ونتقيد حيث أطلق .

ونلاحظ أن فى المسألة رقم ١٧٥ سقطا إذ نرى فى آخر الإجابة عليها كلاما لا يتصل بموضوع السؤال . وتبلغ المسائل الساقطة نحو خمس مسائل ، فقد جاء فى الصفحة الأولى التى فيها عنوان الكتاب « كتاب الهوامل والشوامل ويشتمل على مائة وثمانين مسألة ، الهوامل من سؤال أبى حيان على بن محمد الصوفى ، والشوامل ووضع الكتاب والأجوبة من تأليف أبى على أحمد بن يعقوب بن مسكويه » فإذا كنا قد بلينا بفقد هذه المسائل وأجوبتها فلله الحمد على ظفرنا بما عداها . ومما هو جدير بالذكر أن الصفحة الأولى قد كتبت عليها عدة تملكات كثيرة بعضها غير مؤرخ وبعضها مؤرخ ، ولكن لم يتضح تاريخه ، والذى يعنينا منها جميعا التملك الأول لأهميته التاريخية ونصه « ملكه من كرم الله تعالى محمد بن إبراهيم . . . لطف الله به وعفى عنه سنة ٤٤٠ » وهو يدلنا على قدم هذه النسخة .

فهذا الكتاب ، وكتاب المقابسات ، وكتاب الإمتاع والمؤانسة صورة صادقة للحياة الاجتماعية فى ذلك العصر من بخل غنىّ ، وفقر عالم ، وغنى جهول ، وسلطان وزير ، وقتله من يد أمير ، وهكذا .

هذا إلى الطرف النادرة ، والنوادر المستملحة ، والقصص الممتع ، والرأى الحصيف ، ويشترك فى هذا الأخير أيضاً كتاب « البصائر والذخائر » الذى سنتولى نشره قريباً إن شاء الله ، بالاشتراك مع الأستاذ « السيد أحمد صقر » .

* * *

والنسخة التى بأيدينا ، والتى نشرنا عنها هذا الكتاب هى فيما نعلم النسخة الوحيدة فى العالم حتى لم يرد ذكرها فى كتاب العلامة الفاحص (بروكلمان) ولم يرو لنا فى كتابه القيم الواسع عن نسخ من هذا الكتاب ، فإذا وقع فيه بعض الأخطاء

وبعض الغموض فعذرنا أننا لم نعلم عن نسخة أخرى فى مكاتب العالم يصح أن نرجع إليها ، وأن نصحح ما ورد من الأخطاء فى هـذه النسخة .

***

وقد شاركنى فى إخراج هـذا الكتاب الأستاذ « السيد أحمد صقر » بل كان نصيبه من تصحيح الكتاب والتعليق عليـه أكثر مما لى . فله جزيل الشكر على ما قام به .

وإنا نشكر كل الشكر من دلنا على خطأ أخطأناه ، أو زلة زللناها ، والله الموفق للصواب .

القاهرة فى يوم الاثنين { ٢٢ ربيع الأول سنة ١٣٧٠ هـ / ١ ينـاير سـنة ١٩٥١ م }

أحمد أمين

بسم الله الرحمن الرحيم

وإياه أستعين

أعانكَ الله على دَركِ الحقِّ ، وشرحَ صدركَ له ، وأعا [ذكَ من سـ] فه[1] الباطل ، وصرفَ وجهك عنه ، ووفَّرَ من العلم حظَّك ، وأجزَلَ من المعارف قِسْمَكَ[2] ، وجعل لك فى السعادة نصيباً من سعيك ، وعلى الخير دليلا من نفسك ، وزيَّن فى عينك الإنصافَ والتَّسليمَ للحق ، وكرّه إليك الظلم والمراء فى الباطل ، وأنارَ بك دقائق الحكمة ، وأوْضَحَ لك غوامضَ العلم ، وألهمك كلمة العدل لتُؤْثِرها فى أمورك وأحوالك ، وتقفَ عندها فى أقوالك وأفعالك .

قرأتُ مسائلَكَ التى سألتَنِى أجوِبتَهَا فى رسالتك التى بَدَأْتَ بها فشكَوْتَ فيها الزَّمان ، واستبطأت بها الإخوان ، فوجدْتُكَ تشكو الداءَ القديم والمرضَ العقيم ، فانظر حفظك [الله][3] إلى كَثْرَة الباكين حولك وتأسَّ ، أو إلى الصَّابرين معك وتَسَلَّ ، [فلعمر أبيك][4] إنما تشكو إلى شاك ، وتبكى على باك[5] ، ففى كل حلْق شَجًى [وفى كل عين قذى][6] ، وكلُّ أحدٍ يَلْتَمِسُ من أخيه مالا يجده أبداً عنده [ولو كان حد][7] الصديق ما رسمهُ الحكماء حين قالوا :

---

(١) فى الأصل : « واعا ن فه » .

(٢) القسم والقسمة بالكسر : الحظ والنصيب .

(٣) مكان الزيادة بياض بالأصل .

(٤) فى الأصل : « لك » .

(٥) على هنا بمعنى عند ، راجع اللسان مادة « علا » .

(٦) فى الأصل : « نذى » .

(٧) مكان الزيادة بياض بالأصل .

[٢-ب] صديقُكَ آخرُ هو/ أنتَ إلا أنَّه غيرُكَ بالشَّخْص[١] — فهيهات منه ، إنى لأظن الأبلق العقُوقَ[٢] ، والعَنْقَاء المُغْرِبَ[٣] ، والكبريتَ الأحمرَ[٤] أيسرُ مطلباً ، وأقربُ وجوداً منه .

و بعد : فإنى أرى لك إذا أحببتَ مُعَايَشَةَ النَّاس ومخالطَتَهم ، وآثرتَ لذَّةَ العمر وطِيبَ الحياة ، أن تُسامح أخاك ، وتُغالط فيه نفسك ، حتى تُغْضِيَ له عن كلِّ حق لك ، وترى له عليك ما لا يراه لنفسه ، وأن تأخذ بأدب بَشَّار فإنه نعم الأدب[٥] ، وموعظة النابغة فنعمت الموعظة[٦] ، ولا تعوِّد عشيرك ، وجليسك استماع شَكْوَاكَ فيأنسَ به ، ثم لا يُشْكِيك[٧] ، ولا تكثر عليه من العَتْبِ فيألفه ثم لا يُعتِبُك[٨] .

---

(١) نسب أبو حيان هذا القول إلى أرسطاطاليس ونقل شرحه عن أستاذه أبى سليمان المنطق ، فى كتاب الصداقة والصديق ٢٦ — ٢٨ .

(٢) فى المثل « أعزّ من بيض الأنوق ، والأبلق العقوق » والأنوق : الرَّخمة تبيض فى شماريخ الجبال فلا يكاد يظفر ببيضها . والأبلق : هو من الخيل الذى يبلغ تحجيله إلى الفخذين ، صفة للمذكر . والعقوق : الحامل ، صفة للمؤنث ، والذكر لا يكون حاملا . ويضرب هذا المثل لمن يطلب شيئاً لا يكون أبدا ، قال الشاعر :

طلب الأبلق العقوق فلما ... لم ينله أراد بيض الأنوق

(٣) يزعمون أنه طائر عظيم يبعد فى طيرانه فلا يحس ولا يرى .

(٤) راجع أمثال الميدانى ١/٥٠٥ .

(٥) يريد أبياته المشهورة :

إذا كنت فى كل الأمور معاتبا ... صديقك لم تلق الذى لا تعاتبه
فعش واحدا أوصل أخاك فإنه ... مقارف ذنب مرة ومجانبه
إذا أنت لم تشرب مراراً على القذى ... ظمئت وأى الناس تصفو مشاربه

(٦) يريد قول النابغة فى اعتذاره للنعمان :

ولست بمستبق أخا لا تلمه ... على شعث أىّ الرجال المهذب

(٧) أشكاه : أزال شكواه .

(٨) أعتبه : ترك ما يستدعى عتبه وغضبه وأرضاه .

هذا إن لم يكن عنده لك أكثرُ مما عندك له ، ولم تَهْجِم منه على صدر مُحْتَشٍ وغْرًا[١] ، وقلبٍ ممتلىء دِمَنًا[٢] ، فإنَّكَ حينئذ تَهِيجُ بَلَابِلَهُ ، وتُثِيرُ ضَغَائنه ، وتذكِّره ما تناساه كرمًا أو تكرمًا ، وطواه حِلْمًا أو تحلُّما ، وهذا إن أنصفك فلم يَتَسَرَّع إليك ، وصَدَقَكَ فلم يَتَكَذَّب عليك ، ومن عرف طبع الزمان وأهله ، وشيمةَ الدهر وبنيه ، لم يطمع فى المُحَال ، ولم يتعرض للممتنع ، ولم ينتظر الصَّفْوَ من معدن الكدر ، ولم / يطلب النعيم فى دار المحنة . [١-٣]

وأنت إذا لم تجد من نفسك — وهى أخصُّ الأشياء بك — مساعدةً لك على رضاك ، ولا من أخلاط بدنك — وهى أقرب الأمور إليك — موافقةً لهواك ، فكيف تلتمسُها من غيرك ، وتطلبُها من سواك ؟

استعذ بالله من الشيطان ووساوسه ، ومن دنس الجهل وملابسه ، واستعن بالله يعنكَ ، واستكفه يكفك ، ولا قوة إلا به .

هذا مبلغ ما رأيتُ من وعظك ، وحَضَرَنى من نُصْحك ، وأرجو أن يوافق ما توخَّيْتُه لك ، ورجوتُهُ فيك من القبول والامتثال إن شاء الله .

***

وهأنذا آخذ فى أجوبة مسائلك التى سميتَها « هوامل »[٣] ومجتهد فى ردِّها عليك برُعَاةٍ حفَظَة ، ووُلاة يقظة ، مُحْلُولة العقال ، مَوْسومةَ الأغْفَال[٤] ، ومؤمِّلٌ

(١) محتش : محشو ، والوغر : الحقد .

(٢) الدمن : جمع دمنة ، وهى الضغن يأتى عليه الدهر الطويل .

(٣) الهوامل : جمع هامل . وهى الإبل المسيبة لا راعى لها .

(٤) وسم الإبل : علم عليها بالكى وميزها بعلامة خاصة تعرف بها . وإبل أغفال : لاسمات عليها ، جعل أبو حيان مسائله التى سأل عنها كأنها إبل سائمة لا ضابط لها ، وجعل مسكويه من إجابته عنها رعاة حفظة يرعونها ويضبطون أمرها ثم يرجونها .

أن تجد بها من الحكمة ضالّتك ، ومن العلم بُغْيَتَكَ وطَلِبَتَكَ ، فَتُفْضِيَ بعد الظَّفرِ منها إلى بَرْدِ اليقين فيها إن شاء الله .

* * *

وشَرْطُنا إذا تكلمنا فى مسألة أن نُبيِّن عويصَها ، ونشرَحَ مشكلها ، فإذا تعلّق ذلك بكلام مسبوق إليه مقرر ، وأصل محكوم به مثبت ، قد شرحه غيرنا وبينه ، لا سيما رجلٌ مشهور بالحكمة ، عالى الدَّرجة فيها — أرْشَدْنَا إليه ، ودَلَلْنَا على موضعه / فإنى رأيت فِعْلَ ذلكَ أولى من تكلُّفِ نسخه ونقله والتكثُّرِ به ، [٣-ب] مع ذِكْرِيه[1] إيماء واختصارا ، وبالله التوفيق .

---

(١) أى مع ذكرى إياه .

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة الأولى وهي لغوية

قُلْتَ أعزَّكَ الله : ما الفرق بين العجلة والسرعة ؟

وهل يجب أن يكون بين كل لفظتين — إذا تَوَاقَعتا على معنى ، وتعاوَرَتا غرَضاً — فرق ، لأنك تقول : سُرَّ فلان وفَرِحَ ، وأشِرَ فلان ومَرِحَ ، و بعد فلان ونزح ، وهزَلَ فلان ومزَحَ ، وحُجِب فلان وصُدَّ ، ومُنع فلان ورُدَّ ، وأعْطَى فلان ونَاوَلَ ، ورام فلان وحاول ، وعالج فلان وزاول ، وذهب فلان ومضى ، وحكَمَ فلان وقضَى ، وجاء فلان وأتى ، واقترب فلان ودنا ، وتكلم فلان ونطق ، وأصاب فلان وَصدَق ، وجلس فلان وقعد ، ونأى فلان و بَعُد ، وحضر فلان وشهِد ، ورغب عن كذا وزهِد .

وهل يشتمل السرور والحُبُور ، والبهجة والغِبْطَةَ ، والفَكَهُ ، والجَذَلُ والفرح ، والارتياح ، والبَجَحُ[1] على معنى واحد أو على معان مختلفة ؟ وخذ على هذا ؛ فإن بابه طويل ، وحبْلَه مَثنِي[2] وَشكلَه كثير/ [٤ - ١]

فإن كان بين كل نَظِيرين من ذلك فرقٌ يَفصِلُ معنى من معنى ويفُرُّ[3] مُراداً من مُراد ، ويبين غرضا من غرض ، فلِمَ لا يُشتَرَكُ في معرفته ، كما اشتُرِكَ في معرفة أصله ؟ .

---

(١) في اللسان : « بجح بالشيء وتبجح به : فرح » .

(٢) الحبل المثنى : الذى ثنى ، أى رد بعضه على بعض من طوله .

(٣) فى اللسان « فر الأمر يفره : بحثه وكشفه ، ومنه قول الحجاج « لقد فررت عن ذكاء وتجربة » .

وعلى هذا فما الفرق بين الغرَض والمعنى والمراد، وها هو ذا وقد تقدّم آنفا ؟.
وما الذى أَوْضَح الفرق بين نطق وسكت، وألْبَسَ الفرقَ بين نطَق وتكلم، و بين سكتَ وصمتَ ؟.

الجواب

قال أبو على أحمدُ بنُ محمد مِسْكَويه :

لمّا كنا نحتاجُ فى الجواب عن هذه المسألة إلى ذكر السبب الذى من أجله احتيج إلى الكلام المصطلح عليه، والحاجةِ الباعثة على وضع الأسماء الدالة بالتواطؤ، والعلّةِ الداعية إلى تأليف الحروف التى تصير أسماء وأفعالا وحروفا بالاتّفاق والاصطلاح، والأقسام التى تعرض لنا بموجب حكم العقل — قدمنا بيان ذلك أمام الجواب ؛ ليكون توطئة له، وليسهل علينا هذا المطلب، ويَبينَ عن نفسه، ويُعينَ على ما اعتاص منه، فأقول :

إن السبب الذى احتيج من أجله إلى الكلام هو أن الإنسان الواحد لمّا كان غيرَ مُكْتَفٍ بنفسه فى حياته، ولا بالغٍ حاجاته فى تتمة بقائه مُدَّته المعلومة، وزمانَه للقدَّر المقسوم — احتاج إلى / استدعاء ضروراته فى مادة بقائه من غيره، [٤ - ب] ووجب بِشَرِيطَةِ العدل أن يعطىَ غيرَه عِوَضَ ما استدعاه منه، بالمُعَاونة التى من أجلها قالت الحكماء : إن الإنسان مدنىٌّ بالطبع .

وهذه المعاونات والضرورات المُقْتَسَمَةُ بين الناس، التى بها يصح بقاؤهم، وتتم حياتهم، وتحسن معايشهم، هى أشخاص وأعيان من أمور مختلفة، وأحوالٍ غيرِ متّفقة، وهى كثيرة غيرُ متناهية، وربما كانت حاضرةً فصحّت الإشارة إليها، وربما كانت غائبةً فلم تكف الإشارة فيها، فلم يكن بُدٌّ من أن يفزَعَ إلى حركات بأصواتٍ دالّةٍ على هذه المعانى بالاصطلاح، ليستدعيَها بعض الناس من بعض،

وليُعَاوِن بعضهم بعضا ، فيتمّ لهم البقاء الإنسانى ، وتكمُلَ فيهم الحياة البشرية .
وكان[1] البارى — جلّ وعزّ — بلطيف حكمته ، وسابق علمه وقدرته ، قد أعدّ للإنسان آلةً هى أكثرُ الأعضاء حركة ، وأوسعُها قدرة على التّصرّف ، ووضعَها فى طريق الصوت [وضعا][2] موافقا لتقطيع ما يخرج منه مع النَّفَس ، مُلائمًا لسائر الآلات الأُخَرِ المُعِينَةِ فى تمام الكلام — كانت هذه الآلة أجْدَرَ الأعضاء باستعمالِ أنواع الحركات المُظْهِرَةِ لأجناس الأصوات الدّالة على المعانى التى ذكرناها / وقد بلغت عدّة هذه الأصوات المفردة المُقَطَّعَة بهذه الحركات المسماة [٥-١] حروفا — ثمانيةً وعشرين حرفا فى اللغة العربية . ثم ركبت كلها ثنائيا وثلاثيا ورباعيا ، وجميعها متناهية محصاة ؛ لأن أصولها و بسائطها محصورة معدودة ، فالمركبات منها أيضا محصورة معدودة .

ولما كانت قسمة العقل توجب فى هذه الكلم إذا نظر إليها بحسب دلالتها على المعانى أن تكون على أحوال خمس لا أقل منها ولا أكثر وُجدت منقسمة إليها لا غير ، وهى : أن يتفق اللفظ والمعنى معا ، أو يختلفا معا ، أو تتفق الألفاظ وتختلف المعانى ، أو تختلف الألفاظ وتتفق المعانى ، أو تتركب اللفظة فيتفق بعض حروفها و بعض المعنى وتختلف فى الباقى .

وهذه الألفاظ الخمسة[3] هى التى عدّها « الحكيم »[4] فى أول كتبه المنطقيّة ، وتكلم عليها المفسرون وسموّها المتّفِقَة ، والمتباينة ، والمتواطئة ، والمترادفة ، والمشتقة ، وهى مشروحة هناك ، ولكن السبب الذى من أجله احتيج إلى وضع الكلام

---

(١) معطوف على قوله : ولما كان غير مكتف بنفسه الخ فهو يريد : ولما كان البارى جل وعز قد أعد للانسان آلة ... كانت هذه الآلة أجدر الأعضاء الخ .

(٢) زيادة يوجبها السياق .

(٣) فى الأصل : « الخمس » .

(٤) يريد به أرسطاليس .

يقتضى قسما واحداً منها ، وهو أن تختلف الألفاظ بحسب اختلاف المعانى ، وهى المسماة المتباينة ، فأما الأقسام الباقية فإنّ ضرورات دعت إليها ، وحاجات بعثت عليها ولم تقع / بالقصد الأول ، وسنشرح ذلك بعون الله وتوفيقه . [٥-ب]

وقد تقدّم البيانُ أن المعانىَ والأحوالَ التى تتَصَوَّرُ للنفس كثيرة جدا ، وأنّها بلا نهاية . فأمّا الحروفُ الموضوعةُ الدّالةُ بالتواطؤ ، والمركّبات منها ، فمتناهية محصورة مُحْصاة بالعدد . ومن الأحكام البَيّنة والقضايا الواضحة ببدائه العقول ، أنّ الكثير إذا قُسِمَ على القليل اشتركت عِدَّة منها فى واحدة لا مَحالة ، فَمِنْ ههنا حدث الاتفاق فى الاسم ، وهو أن تُوجد لفظة واحدةٌ دالة على معان كثيرةٍ ، كلفظة العين الدالة على العين التى يُبصر بها ، وعلى عين الماء ، وعين الرُّكْبَة[1] ، وعين الميزان[2] ، والمطر الذى لا يُقْلِعُ أيّاما ، وأشباهُهُ من الأسماء كثيرةٌ جدا

ولم يقع هذا الفعلُ المؤدِّى إلى الإلباس والإشكال ، وإلى الغلط والخطأ فى الأعمال والاعتقادات باختيار ، بل باضطرار طبيعى كما بَيّنا وأوضحنا .

وعرض بعد ذلك أن أصحاب صناعةِ البلاغةِ ، وصناعةِ الشعرِ والسجعِ ، وأصحاب البلاغةِ والخطابةِ هم الذين يحتاجون إلى الإقناعات العامّية فى مواقف الإصلاح بين العشائر مرّة ، والحضّ على الحروب مرّة ، والكفّ عنها مرّة ، وفى المَقامات الأُخَرِ التى يُحتاجُ فيها إلى الإطالة والإسهاب ، وترديد المعنى الواحد على مسامع الحاضرين ؛ ليتمكن من النفوس ، وينطبعَ / فى الأفهام — لم يستحسنوا إعادة اللفظة الواحدة مرارا كثيرة ، ولا سيا الشاعر ؛ فإنه مع ذلك دائم الحاجة إلى لفظ يضعه مكان لفظ دال على معناه بعينه ؛ لِيُصَحِّحَ به وزن شعره ، ويُعدِّلَ به أقسام كلامه . [٦-١]

---

(١) عين الركبة : نقرة فى مقدمها ، ولكل ركبة عينان ، وهما نقرتان فى مقدم الساق .

(٢) عين الميزان : ميل يكون فى لسان الميزان يجعل إحدى كفتيه ترجح على الأخرى .

فاحتيج لأجل ذلك إلى أسماء كثيرةٍ دالةٍ على معنى واحد .

وهذا العارضُ الذى عرَض للألفاظ المترادفة كأنه مُناصِبٌ[1] للقصد الأول فى وضع الكلام ، مُخالفٌ له ، وقد دعت الحاجة إليه كما تراه ، ولولا حاجة الخطباء والشعراء ، وأصحاب السجع والموازنة إليه لكان لغوا باطلا .

ولما كانت المسألة متعلِّقة بهذين القسمين من الكلام اقتصرنا على شرحهما ، وعوّلنا — بمن نشط للوقوف على الأقسام الأُخر — على الكتب المصنفة فيها لأهل المنطق ؛ لأنها مستقصاة هناك .

وإذ قد فرغنا من التوطئة التى رَمَّنَاها أمام المسألة ، فإنا نأخذ فى الجواب عنها فنقول :

إن من الألفاظ ما توجد متباينة ، وهى التى تختلف باختلاف المعنى ، وإليها كان القصد الأول بوضع اللغة .

ومنها ما توجد متفقة ، وهى التى تتَّفِق فيها ألفاظ واحدة بعينها ومعانيها مختلفة .

ومنها ما توجد مترادفة ، وهى التى تختلف ألفاظها ومعانيها واحدة .

وهذان القسمان / حدثا بالضرورة كما بيّنا . [٦-ب]

وربما وجدت ألفاظ مختلفة دالّة على معان متقاربة ، وإن كانت أشخاص تلك المعانى مختلفةً ، وربّما دلت على أحوال مختلفة ولكنها مع اختلافها هى لشَخْصٍ واحد ، فلأجل ذلك يستعملها الخطيب والشاعر مكان المترادفة ، لموضع المناسبة والشَّرِكة القريبة بينها ، وإن كانت متباينة بالحقيقة ، ومثال ذلك ما يوجد من أسماء الداهية ، فإنها على كثرتها نعوت مختلفة ، ولكنها لما كانت لشىء واحد استعملت كأنها معنى واحد .

وكذلك أسماء الخمر ، والسيف ، وأشباهها .

---

(١) مناصب : مناقض كأنه ناصبه العداوة .

وأنت إذا أنعمت النظر ، واستقصيت الرّويّة وجدتَ هـذه الأشياء مختلفة المعانى ، ولـكنها لما كانت أوصافا لموصوف واحد أُجْرِيت مَجرى الأسماء الدالة على معنى واحد ، وذلك عند اتساع الناس فى الكلام ، وعند حاجتهم إلى التّسمّح وترك التكلف والتّجوّز فى كثير من الحقائق .

ولولا علمى بثقافة فطنتك ، وإحاطة معرفتك ، وسرعة تطلعك بفهمك على على ما أومأت إليه لتكلفتُ لك الفرق بين معانى ألفاظ الخمر والشراب والشّمول والراح والقهوة ، وسائر أسمائها ، و بين معانى ألفاظ السيف والصّمصام والحسام وباقى ألقابه ونعوته ، وكذلك فى أسماء الدواهى ونعوتها ، ولـكنى رأيت تجشم [٧ - ا] ذلك / فضلا و إطالة وتكثيرا عليك بما لا فائدة لك فيه .

فينبغى لنا إذا وجدنا ألفاظا مختلفة ومعانيها متفقة أو متقاربة أن ننظر فيها ، فإن نَبَّهَنَا على موضع خلاف فى المعانى حملنا تلك الألفاظ على مقتضى اللغة وموجب الحكمة فى وضع الكلام ، فنجعلها من الألفاظ المتباينة التى اختلفت باختلاف المعانى .

وهى السبيل الواضحة ، والطريقة الصحيحة التى يسقط معها سؤال السائل وشك المتشكك .

فإن لم يقع لنا موضع الخلاف فى المعانى ولم يدلنا عليه النظر حملناه على الأصل الآخر ، وصرفناه إلى القسم الذى بيناه وشرحناه من الضرورة الداعية فى الشعر والخطابة إلى استعمال الألفاظ الكثيرة الدالة على معنى واحد .

***

ولما وجدتُ المسائل التى صَدَرَت فى هذه الرسالة قد مُثِّلَ فيها بألفاظ بعينها — تكلفت الكلام فيها ليستعان بها على نظائرها ، فإنها عند التصفح كثيرة واسعة جدا ، والله الموفق .

أما الفرق بين العجلة والسرعة[١] ، فإن العجلة على الأكثر تستعمل فى الحركات الجسمانية التى تتوالى ، وأكثر ما تجىء فى موضع الذم ، فإنك تقول للرجل : عجلت علىّ وعجِل فلان على فلان[٢] / فيُعلم منه أنه ذم ، وأنت لا تفهم [٧-ب] هذا المعنى من أسرع فلان .

وأيضا فإنك لا تستعمل الأمر من العجلة إلا لأصحاب المهن الدنيّة ، ولا تقوله إلا لمن هو دونك .

فأما السرعة ، فإنها من الألفاظ المحمودة ، وأكثر ما تجىء فى الحركات غير الجسمانية ، وذلك أنك تقول فلان سريع الهاجس ، وسريع الأخذ للعلم ، وقد أسرع فى الأمر وأسرع فى الجواب ، « والله سريع الحساب » وفرس فلان أسرع من الريح وأسرع من البرق ، ويقال فى الطَّرْف سريع ، وفى القضاء سريع ، والفلك سريع الحركة ، ولا يُسْتَعْمَلُ بدل هذه الألفاظ عَجِل ، ولا تنصرف لفظة العجلة فى شىء من هذه المواضع .

وهذا فرق واضح ، ولكن الاتساع فى الكلام ، وتقاربَ المعنيين يحمل الناس على وضع إحدى الكلمتين مكان الأخرى .

* * *

وأما قولهم سرّ فلان وفرح ، وأشر ومرح ، فإن الفرق بين السرور والفرح وبين الأشر والمرح ظاهر ، فإن الأشر والمرح لا يستعملان إلا فى الذم والعيب ، وأما السرور والفرح فليسا من ألفاظ الذم . ووضوح الفرق ههنا أظهر وأبين من أن يحتاج فيه إلى تكلف شرح وبيان .

---

(١) قال أبو هلال العسكرى فى كتاب الفروق اللغوية ص ١٦٨ « الفرق بين السرعة والعجلة : أن السرعة التقدم فيما ينبغى أن يتقدم فيه ، وهى محمودة ، ونقيضها مذموم ، وهو الإبطاء . والعجلة : التقدم فيما لا ينبغى أن يتقدم فيه ، وهى مذمومة ، ونقيضها محمود ، وهو الأناة ، فأما قوله تعالى « وعجلت إليك ربّ لترضى » فإن ذلك بمعنى أسرعت » .

[٨-١] فأما السرور والفرح[1] ، وإن كانا متقاربين فى / المعنى فإن أحدهما وهو السرور لا يستعمل إلا إذا كان فاعله بك غيرك . وأما الفرح فهو حال تحدث بك من غير فاعل . وتصريف الفعل منهما يدل على صحة ما ذكرناه ، وذلك أنك تقول : سررت وسر فلان ، ولا يستعمل فيه إلا لفظ فُعِلَ الذى هو وإن لم يسم فاعله فهو فعل غيرك .

فأما قولك : فرحت وفرح فلان فليس تقتضى اللفظة فاعلا آخر .

***

وأما بعد فلان ونزح ، فبينهما أيضا فرق ، وذلك أن البعد فى المسافات على أنواع ، وإن كان يجمعها هذا الاسم ، فإن الأخذ فى الطول والعرض والعمق مختلف الجهات ، وإن كان الجنس واحداً ، فلما اختلفت الجهات ، وكانت كل واحدة منها خلاف الأخرى — وجب أن تختلف الألفاظ الدالة عليها ، فلفظة البعد وإن كان كالجنس مستعملة فى كل واحدة من الجهات ، فإنه يختص بالأخذ طولا .

وأما لفظة نزح فإنه يختص بالأخذ عمقا ، فأصله فى البئر وما جرى مجراها من العمق ، ثم حملهم الاتساع فى الكلام — وأن العمق أيضا بعد ما — على أن أجروه مجرى الطول .

***

وأما هزل فلان ومزح ، فبينهما فرق ، وذلك أن الهزل هو ضد الجد ، وهو مذموم . فأما المزح فليس بمذموم : كان النبى صلى الله عليه وسلم يمزح ولا يقول إلا حقًّا ، ولم يكن يهزل . ويقال : فلان / حسن الفكاهة مزّاح ، يوصف به [٨-ب] ويمدح ، فإذا هزل عِيب وذُمَّ .

***

(١) راجع الفرق بينهما فى كتاب الفروق اللغوية ص ٢١٩ — ٢٢٠ .

فأما قولهم : حجب فلان وصَدّ ، فإن الحجاب معنى سابق ، وكأنه سبب للصدود ، ولما كان الصدود هو الإعراض بالوجه — وإنما يقع هذا الفعل بعد الحجاب منه — صار قريباً منه فاستعمل مكانه ، وبين المعنيين تفاوت .

* * *

فأما الألفاظ الأخر التى ذَكَرْتَ بعْـدُ فإن المتأمل لها يعرف الفرق[1] بينها ، بأدنى تأمل ، ولذلك تَرَكْتُ الكلام فيها ؛ إذ كان أعطى ، أصله من عطا يعطو ، وإنما عُدِّى بالهمزة ، كما تقول قام فلان وأقامه غيره . وأما « ناول » فهو فاعَل من النَّوْلِ ، وحاول فِعْلٌ مِنَ الحَوْل .

وهذه الأشياء من الظهور بحيث يستغنى عن الكلام فيها .

* * *

وأما قولهم جلس فلان وقعد ، فإن الهيئة وإن كانت واحدة ، فإن الجلوس لما كان بِعَقِبِ اتّكاء واستلقاء ، والقُعُودَ لما كان بعقب قيام وانتصاب — أحبوا أن يَفْرِقوا بين الهيئتين الواقعتين بعقب أحوال مختلفة .

والدليل على أنهم خالفوا بين هاتين اللفظتين لأجل الأحوال المختلفة قبلهما أنك تقول : كان فلان مُتَّكِئاً فاستوى جالساً ، ولا تقول استوى قاعداً .

ولست أقول : إنَّ هـذا الحكم واجب فى كل لفظتين مختلفتين إذا دلتا على معنى ، ولا هو حَتْمٌ عليك ولا ضربةٌ لازِبٌ لك ، بل قد قدّمنا أمام هذه / المسألة [٩ - ١] ما جعلنا لك فيه فُسْحة تامة ، ورخصة واسعة : إذا لم تجـد الفرق واضحاً بَيِّنًا أن تَذْهَبَ بهما إلى الاتفاق فى الاسم الذى هو أحد أقسام الألفاظ التى عددناها .

* * *

ثم قلتَ فى آخر المسألة : ما الفرق بين المعنى والمراد والغرض ؟

(١) راجع الفروق اللغوية ص ٢١١ .

وبينهما فروق بينة ، وذلك أن المعنى أمر قائم بنفسه مستقل بذاته ، وإنما يعرض له بَعْدُ أن يصير مراداً ، وقد يكون معنى ولا يكون مراداً .

فأما الغرض فأصله المقصود بالسهم ، ولكنه لما كان منصوبا لك تقصده بالحركة والإرادة صار كالغرض للسهم ، فاستعملت هذه اللفظة ههنا على التشبيه .

***

وأما قولك فى خاتمة المسألة : ما الذى أوضح الفرق بين نطق وسكت ، وألبَسَ الفرق بين سكت وصمت ؟

فما أعجبه من مطالبة ، وأغربه من مسألة !

كيف لا يكون الفرق بين المتضادين اللذين هما فى الطرفين والحاشيتين ، وأحدهما فى غاية البعد من الآخر — أوضحَ من الشيئين المتقاربين اللذين ليس بينهما إلا بُعْدٌ يسير وأمد قريب يخفى على الناظر إلا بعد حدّة النّظر واستقصاء التأمّل ؟

على أن الفرق بين صمت وسكت أيضا غيرُ مُلْتَبِس ؛ لأن السكوت لا يكون إلا من متكلم ، ولا يقع إلا من ناطق .

[٩ - ب] وأما الصّمت فليس يقع إلا عن نطق لا محالة[١] ؛ لأنه يقال : جاء فلان / بما صَاء[٢] وصمت ، يُعْنَى به ضروب المال الحيِّ منه والجمادِ . ولا يقال فى المال : صامت إلا لِمَا كان غَيْرَ ذى حياةٍ ولا نطق ولا صوت ، كالذهب والفضة ، وما جرى مجراهما من الجمادات .

وأما المال الذى هو ماشية وحيوان فلا يقال له : صامت ، ولا يقال للصامت من المال ساكت ؛ لأن السكوت إنما يكون عن كلام أو صوت .

---

(١) يريد أن الصمت ليس بضرورى أن يكون عقب كلام .

(٢) صاء : صاح .

وقد يقال فى الثوب إذا أخْلَق : سكت الثوب ، و إنما ذلك على التشبيه ، كأنهم لما وجدوه جديداً يُصوِّت ويُقَعْقِعُ شبَّهُوه بالمتكلم ، ثم لما أمْسَكَ عند الإخْلاق شبّهوه بالساكت ، وهذا من ملح الكلام وطُرَف المجاز .

(٢)

مسألة خلقيـــــة

لِمَ تَحَاثَّ الناس على كتمان الأسرار ، وتَبَالَغُوا فى أخذ العهد به ، وحَرَّجُوا من الإفشاء ، وتناهَوا فى التَّوَاصِى بالطّى ولم تنكتم مع هـذه المقدمات ؟ وكيف فشت وبرزت من الُحجب المضروبة حتى نُثِرت فى المجالس ، وخُلِدت فى بطون الصحف ، وأُوعِيت الآذان ، ورويت على الزّمان ؟

ومن أين كان فُشُوُّها مع الاحتياط فى طيّها ؟ نعم ومع الخوف العارض فى نشرها ، والنَّدم الواقع من ذكرها ، والمنافع الفائتة ، والعواقب المَخُوفة ، والأسباب المُتلِفَة ؟ / [١-١٠]

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد تبيَّن فى المباحث الفلسفية أن للنفس قوتين إحداهما معطية ، والأخرى آخذة .

فهى بالقوة الآخذة تَسْتَثِيبُ[(١)] المعارفَ ، وتشتاق إلى تعرُّف الأخبار ، وبها يوجد الصِّبيان أوّل نُشُوئهم مُحبِّين لسماع الخرافات ، فإذا تَكَهَّلُوا أحبُّوا معرفة الحقائق . وهذه القوّة هى انفعال وشوق إلى الكمال الذى يخصّ النّفس .

وهى بالقوة المعطية تفيض على غيرها ما عندها من المعارف ، وتفيده العلوم

(١) تستثيب : تسترجع .

الحاصلة لها ، وهذه القوة ليست انفعالا بل فاعلة .

وهاتان القوتان موجودتان للنفس بالذات لا بالعرض .

فكل إنسان يحرص بإحدى قوتيه على الفعل ، وهو الإعلام ، وبالأخرى على الانفعال ، وهو الاستعلام .

ولما كان ذلك كذلك لم يمكن أن يَنفَعِلَ المُنفَعِلُ ، ولا يَفعَلَ الفاعِلُ ، ولا أن يَفْعَلَ الفَاعِلُ ، ولا يَنفَعِلَ المُنفَعِلُ ؛ لأنهما جميعا للنفس بالذات .

فقد ظهر السّبب الداعى إلى إخراج السر ، وهو أن النفس لما كانت واحدة واشتاقت بإحدى قوتيها إلى الاستعلام ، واشتاقت بالأخرى إلى الإعلام — لم ينكتم سِرٌ بَتّةً .

وهذا هو تدبير إلهى عجيب ، ومن أجله نُقلت الأخبار القديمة ، وحفظت قِصص الأمم ، وعُنى المتقدمون بتدوين ذلك / وحَرِصَ المتأخرون على نقله وقراءته . [١٠ - ب]

ولذلك ضرب الحكماء فيه المثل ، وحَزَموا عليه القول ، وقطعوا به الحُكْمُ وقالوا : لا ينكتم سرّ ، وإنما يتقدّم ظهوره أو يتأخر . وتقول العامة : أى شىء ينكتم ؟ ثم تقول فى الجواب : ما لا يكون .

فحقيق على صاحب السر أن لا يستودعه إلا القادر على نفسه ، والقاهرَ لنزواتها عند حركاتها وشهواتها ، بل المُجَاهِد لها ، المعتادَ عند الجهادِ غَلَبَهَا[1] وقَهرَهَا . وإنما يتم للإنسان ذلك بخاصة قوة العقل الذى هو أفضل موهبة الله تعالى ، وأكبر نعمةٍ له على العبد ، وبه فَضَلَ الإنسانُ على سائر الحيوان .

ولولا هذا الجوهر الكريمُ الذى هو مسيطر على النفس ومُشْرِف عليها ، لكان الإنسان كسائر الحيوانات غيرِ الناطقة فى ظهور قوى النفس منه مُوَسَّاةً من

(١) فى الأصل « عليها » .

غيرِ رِقْبة ، ومُهْمَلَةً بغيرِ رِعْية ، ولكنّه بهذا الجوهر النفيس فى جهادٍ للنّفس عظيم .

ومعنى قولى هذا أن الإنسان دائما فى جهاد النفس بقوة عقله ؛ لأنه محتاج إلى رَدْعِهَا به ، و إلى ضَبْطها ومَنْعِها من شهواتها الرديّة حتى لا يصيبَ منها إلا بمقدار ما يُطْلِقهُ العقل و يَحُدُّهُ لها ، وما يرسُمُه ويُبيحه إياها .

ومن لم يقم بهذا الجهاد دائماً مدة عمره فليس ممن له حظ فى الإنسانية ، بل هو خليع كالبهيمةِ المهملةِ التى لا رقيب عليها / من العقل . [١٠١ - أ]

و إذا انحط الإنسان عن رتبته العالية إلى رتبة ما هو أدنى منه ، فقد خسر نفسه ورضى لها بأخَسِّ المنازل ، هذا مع كفره نعمة الله ، وردّه الموهبة التى لا أجلَّ منها ، وكراهيتِهِ جوار بارئه ، ونفوره من قربه .

وقد شرح الحكماء هذا المعنى واستقصَوْه ، وعلّموا الناس جهادَ النفس فى كتب الأخلاق ، فمن اشتاق إلى معرفة ذلك فليأخذه من هناك .

فانفعالاتُ النفس وأفعالُها بحسب قوتها كثيرةٌ ، وهى الشهوات الموجودةُ فى الناس ، وليس يخلو منها البشر ، ولكنها فيهم بالأكثر والأقل ، فمجاهدة العقلاء لها مختلفة ، والجهال هم المسترسلون فيها غيرُ المجاهدين لها .

و إخراج السر من جملة هذه الشهوات ، [و] هو متعلق بالإخبار والإعطاء ، و إذا كان لحفظ السر هذا الموقع من المجاهدة للنفس لأنها تحرص فى إظهاره على أمر ذاتى لها ، و إنما يَقْمَعُهَا العقل و يمنعها — فأخلِق به أن يكون صعباً شديداً ، جارياً مجرى غيره من شهوات النفس التى يقع الجهاد فيها(١) .

---

(١) قال الجاحظ فى كتاب كتمان السر : « من طبع الإنسان محبة الإخبار والاستخبار ... فعسر على الإنسان الكتمان لإيثار هذه الشهوة والانقياد لهذه الطبيعة ، وكانت مزاولة الجبال الراسيات عن قواعدها أسهل من مجاذبة الطبائع . فاعتراه الكرب لكتمان السر وغشيه لذلك سقم وكمد ، يحس له فى سويداء قلبه بمثل دبيب النمل ، وحكة الجرب ، ومثل لسع الدَّبْر ، ووخز الأشافى ، على قدر اختلاف مقادير الحلوم والرزانة والخفة . فإذا باح بسره ، فكأنه أُنشط من عقال ، ولذلك قيل : الصدر إذا نفث برأ ، مثلا مضروبا لهذه الحال » .

ور بما وجِدت إحدى هاتين القوتين فى بعض الناس أقوى والأخرى أضعف ، فإن من الناس من يحرص على الحديث ، ومنهم من يحرص على الاستماع ، ومنهم الضَّنين بالعلم ، ومنهم السمح به ، ومنهم الحريص على التعلم والاستفادة ، ومنهم [١١ - ب] الكسلان عنه / وعلى هذا يوجد بعضهم أحرصَ على إخراج السر ، و بعضهم أثبتَ وأحسن تماسكا .

وكان لنا صديق صاحبُ سلطان قريبُ المنزلة منه ، فكان يقول لصاحبه : إذا كان لك سر تحب كتمانه ، وتكره إذاعته فلا تطلعنى عليه ، ولا تجعلنى موضعه ، ولا تَبلُنى بحفظه ؛ فإنه أجد له فى صدرى وخزاً كوخز الأَشَافِى[١] ، ونَخْسِ الأسنّة .

وسمعته يقول : اطلعت على سر للوزير ، فجعل لى على كتمانه وطيّه مالاً وألطافا ، حملت إلىّ فى الوقت ، فعزمت على الوفاء له ، وحدثت نفسى به ، ووطنتها عليه ، فبتُّ بليلة السَّليم[٢] ، وأصبحت وقيذاً[٣] ، فلم أجد حيلة لما أجد من الكرب غير أنى ذهبت إلى ناحية من الدار خالية فيها دولاب خراب ، فنحّيتُ من كان حولى ثم قلت : أيها الدولاب ، من الأمر والقصة كذا وكذا . وأنا والله أجد من الراحة ما يجده للُمُثقَل بالحِمْل إذا خُفِّفَ عنه ، وكأنى فرّغته من وعاء ضيّق إلى أوسع منه ، ثم لم ألبث أن عادت الصورة فى ثقله ، وجُثومه على قلبى إلى أن كُفيتُه بظهوره من جهة غيرى[٤] .

---

(١) الأشافى ، جمع إشفى : وهى مثقب الإسكاف الذى يخرز به النعال .

(٢) السليم : الذى لدغ ، سمى بذلك تفاؤلا بسلامته من السم .

(٣) الوقيذ : الثقيل من شدة المرض .

(٤) قال الجاحظ : « ومما يؤكد هذا المعنى فى كرب الكتمان وصعوبته على العقلاء ، فضلا عن غيرهم ماروره عن بعض فقهائهم أنه كان يحمل أخباراً مستورة لا يحتملها العوام ، فضاق صدره بها ، فكان يبرز إلى البرارى فيحفر بها حفيرة يودعها دنا ، ثم ينكب على ذلك الدن فيحدثه بما سمع فيروح عن قلبه ، ويرى أنه قد نقل سره من وعاء إلى وعاء . =

وهذا الذى قد نثره هذا الرجل قد نظمه الآخر ، فقال :

ولا أكتم الأسرار لكن أنمُّها   ولا أدع الأسرار تغلى على قلبى[(١)]

فإن قليل العقل من بات ليله   تقلّبه الأسرار جنباً إلى جنب

يروى : وإن غَبين الرأى .

/ وقد سبق المثل المضروب بالملك الذى كأن أذنَهُ أُذنُ حمار ، فإن صاحب [١٢-١]
ذلك المثل أراد أن يبالغ فى الوَصَاة ، بحفظ السر ، فأخبر أن الشَّجَر والمَدَر[(٢)] غيرُ مأمون على السر ، وأنه يَنِمُّ به فكيف الحيوان ؟ وهذا كما تقول العامة : للحيطان آذان .

وأما قول الشاعر[(٣)] :

وإخوان صِدْقٍ لستُ مطلع بعضهم   على سر بعض غير أنى جماعها

يظلون شتى فى البلاد وسرُّهم   إلى صخرة أعيا الرجال انصداعها

وقول الآخر[(٤)] :

* وأكتم السرَّ فيه ضربةُ العُنُقِ *

فكلام لا يصح ، ودعوى لا تثبت ، فاسمعه سماعا ، وإياك والاغترار به[(٥)] .

= وكان الأعمش سيء الخلق غَلِقاً ، وكان أصحاب الحديث يضجرونه ويسومونه نشر ما يجب طيه عنهم ، وتكرار ما يحدثهم به ، ويتعنتونه فيحلف لا يحدثهم الشهر والأكثر والأقل . فإذا فعل ذلك ضاق صدره بما فيه ، وتطلعت الأخبار إلى الخروج منه ، فيقبل على شاة كانت له فى منزله فيحدثها بالأخبار والفقه ، حتى كان بعض أصحاب الحديث يقول : ليت أنى كنت شاة الأعمش » .

(١) عيون الأخبار ٤١/١ ومجموعة المعانى ٧١ والمستطرف ٢٠٨/١ .

(٢) المدر : قطع الطين اليابس .

(٣) هو مسكين الدارمى كما فى مجموعة المعانى ص ٧٠ وعيون الأخبار ٣٩/١ وحماسة أبى تمام ٧٥/٣ ، وبين البيتين بيت لا يتم المعنى إلا به وهو :

لكل امرىء شعب من القلب فارغ   وموضع نجوى لا يرام اطلاعها

(٤) هو أبو محجن الثقفى ، وصدر البيت :

* وأكشف المأزق المكروب غمته *

(٥) عاد أبو حيان بعد ذلك إلى السؤال عن هذه المسألة ، وذكر ذلك فى كتاب المقابسات حيث يقول ص ١٤٥ : «قلت لأبى سليمان — وقد جرى كلام فى السر وطيه والبوح =

(٣)

مسألة مركبة من أسرار طبيعية وحروف لغوية

وهى : لم صار اسم من الأسماء أخفَّ عند السّماع من اسْم ، حتى إنك لتجدُ الطَّرب يَعْتَرِى سامع ذاك ؟

أما رأيتُ بعضَ من كان يهوَى البحترى ويخف لحديثه ، ويتعصّب لقريضه يقول : ما أحسنَ تَشْبِيبَ البحترى بعَلْوَة ، وما أحسن اختياره علوة ، ولا يجد هذا فى سلمى وهند وفَرْتَنَا ودعد .

وهـذا عارض موجود فى الأسماء والـكُنَى والشَّمائل والحِلَى ، والصُّـور والبُنَى ، والأخـلاق والخِلَق ، والبُلْدان والأزمان ، والمذاهب والمقالات ، والطرائق والعادات .

[١٢ - ب] وإذا بحثتَ عن هـذا الباب فَصِلْهُ بالبحث عما ثَقُل على / النّفس والسمع والطبع من هذه الأشياء ، فإنّه إن كان قبولها لعلّة فمَجُّها لعلّة ، وإن كان وِصَالُها لسبب فصُدُودُها لسبب .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الاسم مركب من الحروف ، والحروف عددُها ثمانية وعشرون ، وتركيبه يكون ثنائيا وثلاثياً ورباعياً وخماسيا .

= به — ما السبب فى أن السر لا ينكتم البتة ؟ فقال : لأن السر اسم لأمر موجود قد ضرب دونه حجاب ، وأغلق عليه باب ، فعليه بالـكتمان والطى والخفاء والستر مسحة من العدم ، وهو مع ذلك موجود العين ، ثابت الذات ، محصل الجوهر ، فباتصال الزمان ، وامتداد حركة الفلك ، يتوجه نحو غاية هي كماله ، فلا بد إذاً له من النمو والظهور لأن انتهاءه إليهما ، ووقوفه عليهما ، ولو بقى مكتوماً خافياً أبداً لـكان والمعدوم سواء ، وهذا غير سائغ ، أعنى أن يكون الموجود معدوما ، ولو قبل الوهم هذا لقبل أن يكون المعدوم موجوداً .

وهذه مسألة فى « الهوامل » ولهـا جواب آخر فى « الشوامل » لـكن هذا القدر مستفاد من هذا الشيخ الفاضل . . . » .

والأَوْلى فى جواب هذه المسألة أن نتكلم فى الحروف المفردة التى هى بسائط الأسماء ، ثم بَعْدَ ذلك فى الأسماء المركبة منها ، ليبين موضع استحلاء السامع للحروف المفردة ، ثم لمزج هذه الحروف وتركيبها ، ثم لوضع اللفظة إلى جانب اللفظة حتى تصير منها خطبةٌ أو بيت شعر أو غير ذلك من أقسام الكلام ، فإن مثَالَ ذلك مثلُ العقود والسُّمُوط المؤلفة من خرزات مختلفة فى القَدّ واللون والجوهر والخَرْط . وقد عُلِم أن للعقد المنظوم من النَّفْس ثلاثة مواضع :

أحدها مفردات تلك الخرز واختيار أجناسها وجواهرها .

والثانى موقع النظم الذى يجعل للحبة إلى جانب الحبّة قبولا آخر ، وموضعا من النفس ثانيا .

والثالث وضع كلٍّ واحدٍ من هذه العقود فى خاص موضعه من النحر والرأس والزَّنْد والصدر .

[١٣-١] وإذا كان هـذا المثال صحيحا ، وكانت / الحروف الأصلية كالخرز ، وهى مختلفة اختلافاً طبيعياً لا صنع فيها للبشر ، ولا يظهر فيها أثر للصناعة ولا رِيبَة للحِذْق والمهارة — كان القسمان الباقيان من النظم والتركيب هما موضع الصّناعة ، وفيهما يظهر أثر الإنسان بالحذق وجودة البصر والثقافة .

وبيان ذلك : أن الحروف الثمانية والعشرين يطلُع كل واحد منها من مطلع غيرِ مطلع الآخر ، وذلك من أقصى الرئة إلى أدنى الفم ، على ماقسّمهْ أصحاب اللغة وبيّنه الخليل وغيره ، وعلى خلاف بينهم فى مخارجها ومواضعها ، وموضعنا هذا لا يليق بشرح هذا الكلام ؛ فإنه يعوقنا عن قصدنا وبغيتنا .

ونقول : إن الصوت إنما يتم بآلة هى الرئة وقصبتُها لأنها مُسْتَطْرَقُ الهواء ؛ والصوت إنما هو اقتراع فى الهواء ، ولما لم يكن للهواء طريق فى الإنسان إلا من الرئة وقصبتها ، والمدخل إليها من الفم ، ولا مخرج له إلا من هذه الجهة — جُعِلَ الاقتراع — الذى هو الصوت — فى هـذه المسافة حسب ، فبعض الأصوات

أقرب إلى الرئة وأبعد من الشَّفة ، و بعضها أقرب إلى الشَّفة وأبعد من الرئة ، والوسائط بين هذين الموضعين كثيرة .

فالنَّفَس وهو الهواء إذا خرج من الرئة إلى أن يبلغ الشفة له مسافة بين أقصى الحُلقُوم و بين منتهى الفم ، والإنسان / مقتدر على تقطيع هذا الهواء [١٣-ب] بالاقتراعات المختلفة فى طول هذه المسافة ، فيخرقُ هذا الهواءَ مرّة فى أقصى الحلق ، ومرّة فى أدناه ، ومرة فى غار الفم ، إلى أن يصير لها ثمانية وعشرون موضعا .

ومثال ذلك مثل مزمار فيه ثُقب[1] متى أطلَقَ الإنسانُ فيه النَّفَس وخرق موضعا بإصبع إصبع اختلفت الأصوات فى السمع بحسب قربه و بعده . ولا يكون المَسْمُوعُ من الاقتراع الذى يحدث عند الثَّقب الأخير المسموعَ من الاقتراع الذى يحدث عند الثَّقب الأول . وكذلك سائر الاقتراعات التى بين هذين الثَّقبين مختلفة المواقع من السمع ، لا يشبه واحد الآخر ، فيقال لبعضها : حاد ، ولبعضها : حلو ، ولبعضها : جَهِير ، ولبعضها : ليِّن . وكل واحد من هذه الأصوات له أثر فى النفس وموقع منها ، ومشاكلة لها .

وليس للسائل أن يكلِّفنا بحسب هذا البحث الذى نحن فيه ، أن نتكلم فى سبب قبول النفس بعضَ الأصوات أكثر من بعض ؛ لأن هذا النظر والبحث يتعلق بصناعة الموسيقى ومبانيها ، ومعرفة أقدار النغم المختلفة بالنسب التى هى نسبة المساواة ، ونسبة الضعف ، ونسبة الضعف والنصف ، وأشباهها . وهذه النِّسب بعضها أقربُ إلى قبولِ النَّفْس من بعض ، حتى قال بعض الأوائل : إن النفس مركبة من عدد تأليفى .

[١٤-١] فلما كانت قصبة الرئة كقصبة / المزمار ، وتقطيعُ الحروف فيها كخرق الصوت بالمزمار فى موضع بعد موضع ، وكانت الأصوات فى المزمار مختلفة القبول عند النفس — كانت الحروف كذلك أيضاً لا فرق بينها وبينها بوجهٍ ولا سبب .

---

(١) الثُّقَب — بالضم — جمع ثُقْبة كالثُّقَب بفتح القاف ، والثَّقْب بالفتح — واحد الثُّقُوب .

قد بان أن الحروف أنفسَها مفردةً لها مواقع من النفس مختلفة ؛ فبعضها أوقع عندها من بعض .

و إذا كانت بهذه الصفة وهى مفردات و بسائط كان تركيبها أيضاً مختلفاً فى قبول النفس ، سوى أن للتركيب والتأليف تعلقاً بالصناعة كما ضربنا به المثل فى نظم الخرز ونظم الأصوات فى الموسيقى ؛ لأن الموسيقار ليس يعمل أكثر من تأليف هذه الأصوات بعضِها إلى بعض على النسب الموافقة للنفس .

فمؤلِّف الحروف يجب أن يؤلِّفها أيضاً و يمزُجها مَزْجا موافقاً من الثنائى والثلاثى وغيرهما ، إذا أحب أن يكون لها قبول من النفس .

. فقد تبين إلى هذا الموضع سببُ خلافِ هذه الحروفِ مفردةً ، ثم مركبةً ، وأنه بحسب هذا البيان يجب أن يكون بعضُ الأسماء أحسنَ من بعض ، وأعذبَ فى السمع ، وأقربَ إلى قَبول النَّفْس ، و بعضُها أبعد فى هذه الأشياء .

و بقى الاعتبار الثالث الذى هو نظم الكَلِم بعضِه إلى بعض ، ووضعُه فى خواصّ مواضعه ؛ ليصدق المثال الذى ضربناه فى / الخرز والعقود ، ثم وَضْعُ [١٤-ب] كل عقد حيث يليق به .

وههنا تظهر صناعة الخطابة والبلاغة والشعر ، وذلك أنه إذا اختار المختارُ الحروفَ المؤلَّفة بالأسماء حتى لا يكون فيها مستكره ولا مستنكر ، ووضَعَها من النظم فى مواضعها ، ثم نَظَمَهَا نظماً آخر — أعنى وضْعَ الكلمة إلى جنب الكلمة — موافقا للمعنى غيرَ قلق فى المكان ، ولا نافر عن السمع — فقد استتمت له الصناعة إما شعراً و إما خطبة و إما غيرَهما من أقسام الكلام .

ومتى دخل عليه الخلل فى أحد هذه المواضع الثلاثة اختلت صناعته ، وأبت النفسُ قبولَ ما نظمه من الكلام بحسب ذلك .

فقد لخَّصنا وشرحنا هذه المسألة تلخيصاً وشرحاً كافيا إن شاء الله .

* * *

فأما سؤالك فى آخر مسألتك أنْ أَصِلَ هذا البحثَ بالبحث عما ثَقُل على النفس والسمع والطبع فقد فعلْتُ ذلك ، فظهر فى أثناء كلامى ، وذلك أنه إذا بان سببُ أحدِ الضدين بان سببُ الضّدِّ الآخر .

والأصواتُ المستكرهةُ التى ليس لها قبول فى النفس كثيرةٌ ، ولا عناية للناسْ بها فتُؤْلَف ، وإنما تجدها مفردة بالاتفاق كصرير الباب ، وصوت الصُّفْرِ(١) إذا جرَدَه الصَّفَّار ، وما أشبههما ، فإن النفس تتغير من هذه فتقشعر ، وربما قام له [١٥ - ١] شَعْرُ البدن ، وحدَثَ بالنَّفْس منه دُوَار حتى / ينكر الإنسان حالَه . وهو معروف بيّن .

(٤)

مسألة اختيارية

لم تواصى الناس فى جميع اللغات والنِّحل وسائر العادات والملل بالزهد فى الدنيا ، والتقلل منها والرضا بما زَجَا به الوقت(٢) ، و[تيسر(٣)] مع الحال ، هذا مع شدة الحرص والطّلب ، وإفراط الشَّرَه والكَلَب ، وركوبِ البر والبحر بسبب ربح قليل ، ونائل نزْر ، حتى إنك لا تجد على أديمها إلا مُتلفِّتًا إلى فانيها حزينا ، أو هائما على حاضرها مفتونا ، أو متمنيا لها فى المستقبل معنى ، وحتى لو تصفحت الناس لم تجد إلا متحسرا عليها ، أو متحيرا فيها ، أو مُسَكَّراً منها(٤) . وأشرفُهم

---

(١) الصفر : النحاس الجيد .

(٢) زجا به الوقت : أى يسره .

(٣) مكان الزيادة بياض فى الأصل .

(٤) مسكرا ، من قولهم سكر بصره : إذا غشى عليه وديربه فلم يكد يبصر وبقى متحيرا .

عقلا أعظمهم خَبلا[١] ، وأشدّهم فيها إزْهادا[٢] أشدُّهم بها انعِقَادا ، وأكثرهم في بُغضها دعوى أكثرهم في حبّها بلوى .

وهاتِ السبب في ذلك والعلّة ، وعلى ذكر السبب والعلة فما السببُ والعلة ؟ وما الوَاصِلُ بينهما إن كان واصل ؟ وهل ينوبُ أحدهما عن الآخر ؟ وإن كانت هناك نيابة أفهى في كلّ مكان وزمان ؟ أو في مكان دون مكان ، وزمان دون زمان ؟ .

وعلى ذكر المكان والزّمان ، ما الزمان وما المكان ؟ وما وجه التباس/ أحدهما [١٥ - ب] بالآخر ؟ وما نسبة أحدهما بالآخر ؟ وهل الوقت والزمان واحد ؟ والدهر والحين واحد ؟ وإن كان كذا فكيف يكون شيئآن شيئا ؟ وإن جاز أن يكون شيئآن شيئا واحدا هل يجوز أن يكون شيء واحد شيئين اثنين ؟ هذا — أيدك الله — فنٌّ يَنْشَفُ[٣] الرِّيق ، ويُضْرِعُ الخدَّ ويُجيشُ النَّفْس ، ويُقَيِّئُ المِبْطَانَ[٤] . ويفضح المُدَّعى ، ويبعث على الاعتراف بالتقصير والعجز ، ويدل على توحيد من هو محيط بهذه الغوامض والحقائق ، ويبعث على عبادة من هو عالم بهذه السّرائر والدّقائق ، وينهَى عن التَّحَكُّم والتَّهَانُفِ[٥] ، ويأمر بالتَّنَاصُف والتَّوَاصُف ، ويُبَيِّن أنّ العلم بحرٌ ، وفائت الناس منه أكثرُ من مُدْرَكِه ، ومجهولُه أضعافُ معلومه ، وظنُّه أكثر من يقينه ، والخافى عليه أكثرُ من البادى ، وما يتوهمه فوق ما يتحققه ، والله تعالى يقول ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾[٦]

(١) الخبل ، بسكون الباء وفتحها : الاضطراب والجنون .

(٢) إزهادا : أى حثا على الزهد .

(٣) يقال : نشف الثوب العرق ، ونشفت الأرض الماء متعديا من باب فهم .

(٤) المبطان : الكثير الأكل الذى لا هم له إلا بطنه .

(٥) فى الأصل « التهاتف » والتهانف : الضحك بسخرية .

(٦) سورة البقرة ، ٢٥٥ .

فلو استمر المعلوم(١) بالنفى لما علم شىء ، ولولا الإيضاح بالاستثناء لما بقى شىء ، لـكنه جلّ وعزّ نفى بـ « لاَ » على ما يقتضيه التوحيد ، وبَقَّى بـ « إلاَّ » ما يكون حِلْية ومصلحة للعبيد(٢) .

***

« ثم أتبعْتَ المسألةَ من تَنَقُّصِ الإنسانِ وذمّه وتوبيخه ما أستغنى عن إثباته »(٣) .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

[١٦-ا] هذه المسألة مُوَشَّحة بعدّة / مسائلَ طبعيّة ، وقد جعلتَها مسألة واحدة ، ولعلّ التى صَيَّرْتَها أذْنابا هى أشبهُ بأن تكون رؤوسا .

وقد عرض لك فيها عارضٌ من العُجْب ، وسانحٌ من التِّيه ، فخَطَرْتَ خَطَرَانَ الفَحْلِ(٤) ومَشَيْتَ العِرضْنَةَ(٥) ، ومَرَرْتَ فى خُيَلائك ، ومَضَيْتَ على غُلَوائك حتى أشْفَقْتُ أن تعـثر فى فضل خِطَابك ، فلو تركتَ هذا الغرض للمتكلم على مسائلك ، ووفّرتَ هذا المرضَ على المجيب لك ؟ .

***

(١) فى الأصل « العلوم » والعلم فى الآية هو المعلوم .

(٢) يريد أنه لو استمر النفى فى قوله تعالى (ولا يحيطون بشىء من علمه) من غير أن يقطعه بالاستثناء لما علم الإنسان شيئاً ، ولـكنه تعالى قطع النفى بالاستثناء فاستطاع الإنسان أن يعلم ما أذن الله له أن يعلمه .

(٣) هذا من كلام مسكويه مخاطبا أبا حيان .

(٤) خطر الفحل بذنبه : رفعه مرة بعد مرة ، وضرب به ما ظهر من فخذيه يمينا وشمالا ، وذلك عند صولته ونشاطه من الشبع والسمن .

(٥) العرضنة : الاعتراض فى السير من النشاط ، وهذا كله كناية عن الخيلاء والعجب .

ارفُق بنا أبا حيان — رفق الله بك — وأَرِحْ من خناقنا ، وأسِغْنا ريقنا ، ودعنا وما نعرفُهُ في أنفسنا من النّقص فإنه عظيمٌ ، وما بُلينا به من الشّكوك فإنه كثير ، ولا تبكّتْنا بجهل ما علِمْناه ، وفوتِ ما أدركناه[1] ، فتبعثنا على تعظيم أنفسنا ، وتمنعنا من طلب ما فاتنا ، فإنك — والله — تأثم في أمرنا ، وتقبُحُ فينا ، أسأل الله أن لا يؤاخذك ولا يطالبك ولا يعاقبك ؛ فإنك بِعَرَضٍ[2] جميع ذلك إلا أن يعفوَ ويغفرَ ، فإنّه أهل التقوى وأهل المغفرة .

***

أما أولى المسائل فالجواب عنها : أن الإنسان لما كان مُرَكَّباً من نفس وجسد ، واسم الإنسانيّةِ واقع على هذين الشيئين معاً .

وأشرفُ جزأى الإنسان النفسُ التي هي معدنُ كلٍّ / فضيلة ، وبها وبعينها [١٦ ب] يرى الحقَّ والباطلَ في الاعتقاد ، والخيرَ والشرَّ في الأفعال ، والحسنَ والقبيحَ في الأخلاق ، والصدقَ والكذبَ في الأقاويل .

وأما جزؤه الآخرُ الذي هو الجسمُ وخواصُّه وتوابعُه فهو أرذلُ جزأيْه وأخسُّهما ؛ وذلك أنه مركب من طبائعَ مختلفة متعادية ، ووجوده في الكون دائما لا ثَبْتَ له طرفة عين ، بل هو متبدِّل سيّال ؛ ولهذا سُمى عالَمُه العالَمَ السوفسطائي .

وهذه مباحثُ محققةٌ مشروحةٌ في مواضعها ، وإنما ذَكَرْنا بها لحاجتنا في جواب المسألة إليها .

---

(١) يظهر من هذا أن أبا حيان في آخر سؤاله وهو الجزء الذي قال مسكويه إنه استغنى عن إثباته قد عرض بمسكويه ، وجهله فيما يعلمُ ، فقرعه بهذا .

(٢) العرض : الأمر يعرض للرجل يبتلى به ، يقول له : إنك توشك أن تبتلى بكل ذلك .

فإذا كان الإنسان مركباً من هذين الجزأين ، وممزوجاً من هاتين القوتين ، وكان أشرف جزأيه ما ذكرناه — وهو النفس التى ليس وجودها فى كون ، ولا هى متركّبة من أجزاء متعادية متضادة ، بل هى جوهر بسيط بالإضافة إلى الجسم ، وهى قوة إلٰهيّة غنيّة بذاتها — وجب أن يكون شغل الإنسان بهذا الجزء أفضلَ من شغله بالجزء الآخر ؛ لأن هذا باق وذاك فان ، وهذا جوهر واحد ، وذاك جواهر متضادة ، وهذا له وجود سَرْمَدِىّ ، وذاك لاوجود له إلا فى السكون الذى لا ثبات له .

وفى عدّنا فضائلَ النفس ، ونقائصَ الجسم خروج عن غرض هذه المسألة .

[١٧ - ١] والذى يكفى / فى الجواب عن هذه المسألة بعد تقرير هذه الأصول والإقرار بها ، أنّ الإنسان إذا أحس بهذه الفضائل التى فى نفسه ، والرذائل التى فى جسمه — وجب عليه أن يستكثر من الفضائل ليرتقى بها إلى درجات الإلهيين ، ويُقِلّ العناية بما يَعُوقُ عنها . ولما كان الشغل بالحواس وخصائص الجسم عائقاً عن هذه الفضائل والعلوم الخاصة بالإنسان ، استقبحَ أهلُ كل ملة الانهماك فيه ، وصرفَ الهمة والبالِ إليه ، وأمروا بأخذ قُوتِه الذى لا بد له منه فى مادة الحياة ، وصرفِ باقى الزمان بالهمة إلى تلك الفضائل التى هى السعادة .

وهذا المعنى يلوح للناظر ، ويَبِينُ له بياناً جليّا ، إذا نظر إلى فرق ما بين الإنسان وسائر الحيوانات ، لأنه إنما فَضَلَهَا بخاصة النفس لا بخواصّ الجسد ؛ لأن خواص الجسد للحيوانات أتمّ وأغزر — وقد علم أن الإنسانَ أفضلُ منها — وأعْنِى بخواص الجسد ، الأيْدَ والبطشَ والقدرةَ على الأكل والشرب والجماع وما أشبه ذلك ، فإذا تماميَّةُ الإنسان وفضيلته إنما هى بهذه المزيّة التى وجدت له دون غيره ، فالمستزيد منها أحق باسم الإنسانية ، وأولى بصفة الفضيلة ؛ ولهذا يقال : فلان كثير الإنسانية ، وهو مِنْ أبلغ ما يمدح به .

ومن أحب الاطلاع / على تلك الأصول ، والاستكثارَ منها و بلوغَ غاية [١٧ - ب] اليقين فيها فليأخذهُ من مظانه .

فأما حرص الناس — مع شعورهم بهذه الفضيلة — وكَلَبُهم على الدنيا بركوب البر والبحر لأجل الملاذ الخسيسة ؛ فلأن الجزء الذى فينا معاشر البشر من الجسم الطبيعى أقوى من الجزء الآخر . وعَرَضَ لنا من تجاذب هاتين القوتين ما يَعرِضُ لكل مركب من قوى مختلفة ، فيكونُ الأقوى أبداً أظهرَ أثراً ؛ فلأجل ذلك انجذبنا إلى هذا الجزء مع علمنا بفضيلة الجزء الآخر .

ونحن وإن علمنا أن هذا كما حكيناه ، وتيقنا هـذا المذهب تيقناً لا ريب فيه ، فإنا فى جهاد دائم ، فربما غلب علينا هذا الجزء ، وربما مِلْنا إلى الجزء الآخر بحسب العناية ، وسأضرب فى ذلك مثلا من العيان والحسّ ، وهو أن المريض والنَّاقِهَ والخارج عن مِزَاج الاعتدال قد تيقن أنه بالحِمْيَةِ وترك الشهوات يعود إلى الصحة والاعتدال الطبيعى ، وهو مع ذلك لا يمتنع من كثير من شهواته ، لشدة مجاذبتها له ، وغلَبَتِها على صحيح عقله ، وثاقب فكره ، ونصيحة طبيبه ، حتى إذا فرغ من مواقعة تلك الشهوة وأحسّ بالألم ، ندم ندامة يظن معها ألا يعاودَ أبداً ، ثم لا يلبثُ أن تهِيجَ به شهوة أخرى أوهى بعينها ، وهو فى ذلك يعظ / نفسه ، [١٨ - ا] ويُديم تذكيرها الألم ، ويشوّقها إلى الصحة ، ولا ينفعه وعظ ولا تذكير ، للعلة التى ذكرناها قبلُ من شدة مجاذبة الشهوة الحاضرة ، حتى ينال شهوته ثانياً ، ثم هذه حال مستمرة به ما دام مريضاً .

وكذلك هو أيضاً فى حالة الصحة ، يتناول من الشهوات ما يعلم أنه يُخرِجُ عن مِزَاج الاعتدال ، ولا يأمن هجوم الأمراض عليه ، فيحمله سوء التحفظ وشدّة مجاذبة الطبيعة إلى مخالفة التمييز ، ومشاركة البهائم .

فإذا رأيت هذا المثل صحيحاً ، ووجدته من نفسك ضرورة ، اطلعت على

ما قدمناه ، وفهمته فهما بيّنا ، وعذرتَ من زهّدكَ فى الدنيا و إن خالقَكَ إليها ، ومن نصحك بتركها و إن أخذ هو بها واستكثر منها .

***

فأمّا ما اعترض فى المسألة من ذكر السبب والعلة ، والمسألة عن الفرق بينهما ، فإن السبب هو الأمر الداعى إلى الفعل ، ولأجله يفعل الفاعل .

فأمّا العلة فهى الفاعلة بعينها ؛ ولذلك صار السبب أشدّ اختصاصاً بالأشياء العرضيّة ، وصارت العلةُ أشدّ اختصاصاً بالأمور الجوهرية .

والحكماء قد أطلقوا لفظ العلة على البارى تقدّس اسمه ، وعلى العقل ، والنفس ، والطبيعة ، حتى قالوا : العلة الأولى ، والعلة الثانية والثالثة والرابعة ، وقالوا أيضاً : العلة القريبة / والعلة البعيدة ، فى أشياء تتبينها من كتبهم . [١٨ - ب]

وعلى أن هذه المسألة — بجهة من الجهات — تنحلُّ إلى المسألة الأولى[١] وتعودُ إليها ؛ لأنها يجوز أن توجد فى المتباينة أسماؤُها بضَرْبٍ من الاعتبار ، وفى المترادفة أسماؤُها بضرْبٍ آخرَ من الاعتبار ، وقد مرّ هذا الكلام مستقصى فلا وجه لإعادته .

***

وأما الزمان والمكان ، فإن الكلام فيهما كثير ، قد خاض فيه الأوائل ، وجادل فيه أصحاب الكلام الإسلاميون ، وهو أظهر من أن يَنْشفَ الرّيق ، ويَضْرَعَ فيه الخد ، ولا سيّما وقد أحْكَمَ القَول فيه الحكيمُ[٢] ، وناقضَ أصحاب الآراءفيهما ، وبيّن فساد المذاهب القديمة ، وذكر رأى نفسه ورأى أستاذه[٣] فى كتاب «السماع الطبيعى[٤]» وكل شىء وجد لهذا الحكيم فيه كلام فقد شفَى وكَفَى ، وقد

---

(١) يريد بالمسألة الأولى السؤال الأول الخاص بالمترادفات .

(٢) هو أرسطو .

(٣) هو أفلاطون .

(٤) كان يعرف باسم سمع الكيان كما فى تاريخ الحكماء للقفطى .

فسّر كلامه فضلاء أصحابه المفسّرين ، ونُقِلَ إلى العربية ، وهو موجود[١] .

وأنا أذكر نصّ المذاهب لِما تقتضيه مسألتك فى عُرْضِ المسألة الأولى ، وأترك الاحتجاج لأنه مسطور ، وإذا دللتُ على موضعه فقُرِئَ منه كان أولى من نقله إلى هذا المكان نَسْخا .

***

أما الزمان فهو مدة تعدّها حركات الفلك .

وأما المكان فهو السطح الذى يحوز المحْوِىّ والحاوى .

وأما الفرقُ الذى سألته بين الوقت والزمان، والدهر والحين ، فإن الوقت قدر من الزمان / مفروض مُمَيَّزٌ من جملته ، مشارٌ إليه بعينه . [١٩ - ١]

وكذلك الحين هو مدة أطولُ من الوقت وأفسحُ وأبعد ، وإنما تقترن أبداً هاتان اللفظتان بما يميزهما ويفصلهما من جملة الزمان الذى هو كل لهما ، فيقال : وقت كذا وحين كذا ، فينسب إلى حال أو شخص أو ما أشبه ذلك .

فإذا أريد بهما الإبهام لا الإفهام قيل : كان كذا أو يكون كذا فى حين أو وقت ، فيعلمَ السامعُ أن المتكلم لم يؤثر تعيين الوقت والحين ، وهما لا محالة مُعَيَّنان مُحَصَّلان .

فأما الدهر فليس من الزمان ولا الحين ولا الوقت فى شىء ، ولكنه أخصُّ بالأشياء التى ليست فى زمان ولا مُقَدَّرَة بحركات الفلك ؛ لأنها أعلى رتبةً من الأمور الطبيعية .

فأقول : نسبة الزّمان إلى الأمور الطبيعية كنسبة الدهر إلى الأمور غير الطبيعية ، أعنى ما هو فوق الطبيعة .

وهذا القدر من الكلام كاف فى الإيماء إلى ما سألت عنه ، وإن أحْبَبْت

---

(١) راجع أسماء من نقله وشرحه فى فهرست ابن النديم ٣٥٠ — ٣٥١ .

التّوسع فيه فعليك بالمواضع التى أرشدناك إليها من كلام الحكيم ومفسرى كتبه ؛ فإنه مستقصى هناك .

وهذه المواضع — أبقاك الله — إذا نظر فيها الإنسان وعرفها حقّ معرفتها ، تَنَبَّهَ على حكمة بارئها ، ومُبْدِئها ، وصارت أسبابا مُحكَمَة ، ودواعىَ قويَّةً إلى التّوحيد / . [١٩ -ب]

وليس معرفتنا بها ، وإحاطتُنا بعلمها إلاّ من نعمة الله علينا ، وإفاضته الخيرَ بها علينا ، وهى مما شاء أن نحيطَ به مِنْ عِلْمِه ، ولم يكن عِلْمُنا بالزمان والمكان والوقت والآن إلا كسائر ما علّمَنَاهُ الله .

ووراء هذه المواضع سرائرُ ودقائق لا يبلغُها العقلُ الإنسانىُّ ، ولم يَطْمع فى إدْرَاكِها أحدٌ قط ، وَهُنَاكَ يَحْسُنُ الاعتراف بالضعف البشرىّ ، والعجزِ الإنسانىّ ، وسائر ما تكلّمَ فيه أبو حيّانَ ، ورمى الإنسان به من الذلّة والقِلّة فيَقْعِى حينئذ على أستِه ، ويَسْتَحِى من القُسُولَةِ[1] والذُّلّ عند الحاجة إلى خالق الخلق ، وبارىء الكلّ .

فأما هذه المواضع التى تكلّمْنا فيها فهى مواضع الشكرِ له ، والتحدثِ بنعمته والتعجُّبِ من حكمته ، والاستدلالِ بها على جُودِه وقدرته وفيضه بالخير على بريَّتِهِ . ومسألتُه الزّيادةَ منها ، والحرص على نيل أمثالها بالنّظر والفحص ، وإدامة الرّغبة إلى واهبها ومُنيلِها بإفاضة أشباهها وأشكالِها ، مما هو موضوع للبشر ومُيسّر لهم ، وهم مَنْدوبُون له مبعوثون عليه ؛ بل أقول إنه مأخوذ على الإنسان الكامل بالعقل ألا يقعد عن السعى والطّلب لتكميل نفسه بالمعارف ، ولا ينى ولا يفتُر مدّة عمره عن الازدياد من العلوم التى بها يصير من حزب الله الغالبين ، وأوليائه الفائزين الآمنين ، الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

---

(١) القسولة : الضآلة والخسة .

فأما القوم الذين يُفْنُون أعمارهم فى قُنْيَةِ الذهب والفِضّة / ويجعلون سعيهم [٢٠-١] كله مصروفاً إلى الأمور الزائلة الفانية من اللذات الجسمانية والشهوات البدنية — فهم الذين قد بعـدوا من الله ، وصاروا من حزب الشيطان ، فوقعوا فى الأحزان الطويلة ، والخوف الدائم ، والخسران المبين !!! إذ كانوا أبداً من مَطْلوبهم على إحدى حالتين : إما أسفٌ على فائت ونِزَاعٌ إليـه ، أو لهَفٌ على مفقود وحُزْنٌ عليه ؛ لأنَّ الأمور التى يطلبونها لا ثَبَاتَ لها ، ولا نهاية لأشخاصها ، ولا وجود بالحقيقة لها ، وإنما هى فى الـكَوْنِ والاستحالة والتنقُّل بالطبع .

نسأل الله الواحد الذى نُخْلِصُ إليه رغباتنا ، ونرفع أيدى نفوسنا له ، ونسْجد بهممنا وعقولنا — أن يفيض علينا الخـير المطلوب منه الذى نشتاق إليـه لذاته لا لغيره ، وأن ينير عقولنا لتدرك بهـا حقيقة وحدانيته ، وعجائب مبروءآته[1] ، ويفضى بنا إلى السعادة القصوى التى خلقنا لها[2] من أقصر الطرق ، وأهـدى السُّبل ، صراط الله المستقيم ؛ فإنه أهل ذلك ووليّه ، والقادر عليه .

(٥)
مسألة اختيارية

لِمَ طُلِبت الدّنيا بالعلم والعِلْمُ ينهى عن ذلك ؟ ولِمَ لم يُطْلَب العلم بالدنيا والعلمُ يأمر بذلك ؟

وقد يقول من ضعفت غريزته ، وساء أدبُه ، وجرؤ مَقْـدمه : قد رأينا مَنْ ترك طلب الدنيا بالعلم ، ورأينا مَنْ طلب العلم بالدنيا . فليعلم أن المسألة ما وُضِعت هناك ، ولا فُرِضت كذلك ، ولو سَدَّدَ هذا المعترض فـكره عرف الفَحْوَى ، ولحق

(١) مبروءآته : مخلوقاته .
(٢) فى الأصل « له » .

[٢٠-ب] المَرْمَى ، ولم يُعَارِض/ بَادِراً[1] بشائع ، ولم يُنَاقِض نَادِراً بذائع .

الجـــــواب

أما طلب الدنيا فضرورى للإنسان لما ذكرناه ؛ فإنّ وجوده بأحد جزأيه طبيعى ، ولا بدّ من إقامة هذا الجزء بمادته ؛ لأنه سيّال دائم التّحلل ، ولا بد من تعويض ما يتحلل منه .

ولم ينه العلم عن هذا المقدار فقط ، وإنما نهى عن الزيادة على قدر الحاجة ؛ إذ كانت الزيادة مذمومة من جهات :

أحدها أنها تؤدى إلى تفاوت الجسم الذى سعينا لحفظ اعتداله .

والثانى أنها تعوقنا عما هو أخصّ بنا من حيث نحن ناس ، أعنى الجزء الآخر الذى هو فضيلة .

فمن طلب بالعلم من الدنيا قدرَ الحاجة فى حفظ الصّحة على الجسد فهومصيب تابع لما يرسُمه العقل ، ويأمر به العلم .

ومن طلب أكثر من ذلك فهو مفرط مسرف .

وموضع الاعتدال من الطلب هو الصّعب ، وهو الذى ينبغى أن يُلْقَى فيه أهلُ الحكمة والعلم ، وتُقْرأ له كتب الأخلاق ؛ ليعرفَ الاعتدالُ فيلْزَم ، ويعرف الإفراط فيحذَر .

ولا بد مع هذه الجملة التى ذكرناها — وإن دللنا فيها على المواضع التى يرجع إليها — من أدْنى كشف وبيان فنقول :

إنّ الناس لما اختلفَ نظرهم بحسبِ جزئهم : فناظر إلى الطبيعة ، وناظر إلى العقل ، وناظر فيهما معاً — اختلفت مقاصدهم ، وصارت أفعالهم تِلقاءَ نظرهم .

(١) بادر الشئ وبادرته : أول ما يبدأ منه .

وقد عُلِمَ أنّ الناظر فى أحد جزأيه دون الآخر مخطئ لأنه مركّب منهما / معاً ، [٢١ - ١] والناظر فيهما مصيب إذا قسط لكل واحد منهما قِسْطا من نظره ، وجعل له نصيباً من سعيه ، على قدر استحقاق كل واحد منهما ، وبحسب رتبته من الشرف والضّعة .

أما الناظرون بحسب الجزء الطبيعى فإنهم انحَطّوا فى جانب الطبيعة ، وانصرفوا بجميع قوتهم إليها ، وجعلوا غايتهم القصوى عندها ؛ ولذلك جعلوا العقل آلة فى تحصيل أسبابها وحاجاتها ، فاستعبدوا أشرف جزأيهم لأخسهما[1] كمن يستخدم المَلِكَ لعبده .

وأما النّاظرون بحسب الجزء العقلى فإنهم أغفلوا النَّظَر فى أحد جزأيهم الذى هو طبيعى لهم ، ونظروا نَظَرًا إلْهِيًّا فطمعوا — وهم ناس مركبون — أن ينفردوا بفضيلة العقل غير مَشُوب بنقص الطبيعة ، فاضطروا لأجل ذلك إلى إهمال الجسد وهو[2] مقرون بهم ، والضّرورة تدعو إلى مُقِيماته من المصالح ، أو إلى إزاحة علّته فى حاجاته وهى كثيرة ، فظلموا أنفسهم ، وظلموا أبناء جنسهم .

أما ظلمهم لأنفسهم فتركوا النظر لأحد قسميهم الذى به قِوَامُهم حتى التمسوا مصالحها بتعب آخرين ، فظلموهم بترك المعاونة إياهم ، والعَدْلُ يأمر بمعونة من يَسْتَرْفِدُ معونته ، والتعب لمن يأخذ ثمرة تعبه .

وبهذه المعاونة تتم المدنية ، ويصلح معاش الإنسان الذى هو مدنى بالطبع ، وهؤلاء هم الذين تَسَمَّوْا بالزّهاد ، وهم طبقات ، وفى الفلاسفة منهم قوم ، وفى أهل الأديان والمذاهب والأهواء منهم طوائف ، وفى شريعتنا الإسلام منهم / قوم وَسَمُوا أنفسَهم بالصّوفية ، وقال منهم قوم بتحريم المكاسب . [٢١ - ب]

(١) فى الأصل « لأخسها » .
(٢) فى الأصل : « وهم » .

وإذ قد بيّنا غلط الناظر فى أحد جزأيه دون الآخر فلنذكر المذهب الصحيح الذى هو الناظر فى الجزأين معا ، وإعطاء كل واحد منهما قسطه طبيعة وعقلا فنقول :

إنّ الإنسان كما ذكرناه هو مركّب من هاتين القوتين ، لا قِوَام له إلا بهما فيجب أن يكون سعيه نحو الطبيعى منهما ، والعقلى معا .

أما السعى الطبيعى فغاية الإنسان فيه حفظ الصّحة على بدنه والاعتدال على مزاج طبائعه ؛ لتصدر الأفعال عنه تامة غير ناقصة وذلك بالتماس المآكل والمشارب والنّوم واليقظة والحركة والسكون ، والاعتدال فى جميع ذلك ، إلى سائر ما يتصل بها من الملبس والمسكن الدافعين أذى القر والحر ، والأشياء الضرورية للبدن ، ولا يلتمس غاية سواها ، أعنى التلذّذ والاستكثار من قدر الحاجة لطلب المباهاة ، واتباع النَّهْمةِ والحرصِ وغيرهما من الأمراض التى توهم أن غاية الإنسان هى تلك .

وأما سعيه العقلى فغايته فيه أيضاً حفظ الصحة على النفس لأنها ذات قوى . ولها أمراض بتزيد هذه القوى بعضها على بعض ، وحفظ الاعتدال هو طبّها ، والاستكثار من معلوماتها هو قوتها ، وسبب بقائها السّرْمدى ، وسعادتها الأزليّة .

وفى شرح كلّ واحد من هذه الفضائل طول ، وهذا القدر من الإيماء كافٍ .

[٢٢-١] فليكن الإنسان ساعياً / نحو هذين الجزأين بما يُصلح كلّ واحد منهما ، وليحفظ على نفسه الاعتدال فيهما من غير إفْراط ولا تفريط ؛ فإنه حينئذ كاملٌ فاضل ، لا يجدُ عليه أحدٌ مَطعناً إلا سفيهٌ لا يُكترَثُ له أو جاهلٌ لا يُعبَأُ به ، وبالله التوفيق .

(٦)

مسألة طبيعية

ما السبب فى اشتياق الإنسان إلى ما مضى من عمره حتى إنه لَيَحِنُّ حنين الإبل ، ويبكى بكاء المُتَمَلْمِل ، ويَطُولُ فكرُه بِتَخَيُّلِهِ ما سَلَفَ ؟ وبهذا المعنى هتف الشاعر فقال :

لم أبكِ من زمن ذممتُ صُرُوفَهُ إلّا بكيتُ عليه حينَ يَزُولُ[١]

وقال الآخر :

ربّ يوم بكيت منه فلمّا صرتُ فى غيره بكيتُ عليه[٢]

وقال آخر :

وأرجو غدا فإذا ما أتى بكيتُ عَلَى أمسِهِ الذّاهبِ[٣]

هذا العارضُ يَعْتَرِى وإن كان الماضى من الزّمان فى ضِيق وحاجة ، وكَرْب وشِدّة ، وما ذاكَ كذاكَ إلا لِسِرّ للنَّفْسِ الإنسانُ غيرُ شاعرٍ به ، ولا واجِدٍ له إلا إذا طال فَحْصُه ، وزال نقصُه ، واشتد فى طلب العلم تَشْمِيرُه ، واتصل فى اقتباس الحكمة رَوَاحُهُ وبُكُورُه ، وكانت الكلمةُ الحسناء أشرفَ عنده من الجارية العذراء ، والمعنى للُقَوَّمُ أحبَّ إليه من المال المُكَوَّمِ ، وعلى قدر عنايته يَحْظَى بشرفِ الدّارَين ، ويتحلَّى بزينة المَحَلَّيْن .

---

(١) ورد هذا البيت غير منسوب فى محاضرات الأدباء للراغب الأصفهانى ٢ / ٢٢٣ وفى معناه يقول إبراهيم بن العباس الصولى :

سقيا ورعيا لأيام مضت سلفا بكيت منها فصرت اليوم أبكيها
كذاك أيامنا لا شك تنديها إذا تقضت ونحن اليوم نشكوها

(٢) البيت بهذه الرواية فى كتاب « الآداب » لجعفر بن شمس الخلافة غير منسوب أيضاً . وفى ديوان أبى العتاهية ص ٢٨٨ :

كم زمان بكيت منه قديما ثم لما مضى بكيت عليه

(٣) المحفوظ « على أمسىَ » .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله —

ليس يَشْتاقُ إلى الشَّباب والصِّبا إلا أحدُ رجلين :

إما فاقدُ شَهوَاته ولذَّاته / التى سَوْرَتُها وحِدَّتُها وقتَ الشَّباب . [٢٢-ب]

و إمَّا فاقِدُ صحّتِه فى السمع والبصر ، أو بعضِ أعضائه التى قوَّتُها ووُفُورُها زمَنَ الصِّبا وحينَ الحداثة .

والمعنى الأوّلُ أكثرُ ما يُتَشَوَّقُ ، فإنَّ المُكتَهِلَ والمُجتَمِعَ ومَنْ بلغَ الأشُدَّ الذى لا ينكر شيئاً من حواسه — يَتَشَوَّقُ إلى الصبا ، والشَّيخُ لا يَعْدَمُ من نفسه ورأيه وقُوَّةِ عقله شيئاً مما كان يجده فى شبابه ، اللهم إلا أن يهرم و يلحقه الخرَفُ ، فحينئذ لا يُذْكَرُ بشىء من التشوق ، ولا يوصف به ، ولا يحتج برأيه .

وههنا سبب ثالث يُشوِّق إلى الصبا وهو أن الأمل حينئذ فى البقاء قوىّ ، وكأنَّ الإنسان ينتظر أمامَه حياةً طويلة فكلَّما مضى منها زمان تيقَّن أنه من أمَدِه المضروب ، وعمره المقسوم ، فاشتاق إلى أن يستأنف به ، طمعاً فى البقاء السّرمدى الذى لا سبيل للجسد الفانى إليه .

إلا أن المعنىَ الأوّلَ هو الذى ذهب إليه الشعراء فأكثروا فيه ، وقد صرّحوا به وذكروه فى أشعارهم .

وللتشوّق إلى شهواته صورتُه عند الحكماء صورةُ مَنْ أُعْتِقَ فاشتاق إلى الرّق ، أو صورةُ من أفْلَتَ من سباع ضارية كانت مقرونةً به فاشتاق إلى مُعَاوَدَتِها .

وذلك أن الشّاب تَهِيج به قوى الطبيعة عنده الشّهوة وعند الغضب حتى تغْمُر عقلَهُ فلا يستشير لُبَّه ، ولا يكاد يظهر أثر العقل عليه إلا ضعيفا .

وقد / بيّنا فيما تقدّم من المسائل أنّ فضيلة الإنسان وشرفَه فى الجزء الألهىّ منه ، وإن كان الجزء الآخرُ ضروريا له . [٢٣-ا]

فقد بان أنّ السّنّ التى تَضعُفُ فيها قوى الطبيعة حتى يَقْتَدِرَ عليها العقلُ فيزُمَّها ، ويجرّها ذليلةً طائعةً غيرَ مُتَأَبِّيَة ولا هائجة — أفضَلُ الأسنَان ، والرّجلُ الفاضلُ الصالح لا يَشتاق من أشرف أسنانه إلى أخسّها .

والدليل البيّن على أن الأمر على ما حكيناه — أنّ الشاب العفيفَ الضابط لنفسه ، القوىَّ على قمع شهواته مَسْرُورٌ بسيرته ، وإن كان فى جَهْد عظيم ، ومحكومٌ له بالفضل ، مشهودٌ له به عند جميع أهل العقل ، وأنّه إذا كَبِرَ وأسنَّ لم يشتق إلى الشباب ؛ لأنّ ضبطه لنفسه ، وقمعَه لشهواته أيْسَرُ عليه وأهونُ .

ومن كان فلسفىَّ الطريق ، شَرِيعىَّ المذهب لم تعرض له هذه العوارضُ — أعنى التلهّفَ على نيل اللذات ، والأسفَ على ما يفوتُه منها ، والنّدم على ما ترَكَ وقصَّرَ فيها — بل يعلم أن تلك انفعالاتٌ خسيسةٌ تقتضى أفعالا دنيئة ، وأنّ الحكماء — رضى الله عنهم — قد بيّنوا رذائلَها ، وسطّرُوا الكتبَ فى ذمّها ، وأنّ الأنبياء — صلواتُ الله عليهم — قد نَهَوْا عنها ، وحذّروا منها ، وكتُبَ الله — تعالى وتقدس — ناطقةٌ بجميع ذلك ، مُصَدِّقَةٌ له .

فأى شوقٍ يحدُثُ للفاضل إلى النّقص ، وللعالم إلى الجهل ، وللصحيح إلى المرض ؟

وإنما تلك أعراض تعرِض للجهال الذين غايتُهم / الانهماكُ فى الطبيعة والحواس ، وطلبِ ملاذّها الكاذِبَة ، لا التماسَ الصّحة ، ولا بلوغَ السّعادة ، ولا تكميلَ الفضيلة الإنسانية ، ولا مُعْتَبَرَ بهؤلاء ولا التفات إلى أقوالهم وأفعالهم . [٢٣-ب]

(٧)

مسألة خلقية

لم اقترن العُجْبُ بالعالِم ، والعِلْمُ يُوجِبُ خلافَ ذلك من التّواضع والرِّقّة ، وتَحْقِير النَّفس ، والزِّرَاية عليها بالعجز ؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه — رحمه الله —

أمّا العالِمُ المستحقُّ لهذه السِّمَة فليس يَلْحقه العجب ، ولا يُبْلَى بهذه الآفة وكيف يُبلى بها وهو يعرفُ سبَبَها ، وأنّها مرضٌ سبَبُه مُكاذَبَةُ النفس ؟

وذلك أن حقيقة العجب هي ظنُّ الإنسان بنفسه من الفضل ما ليس فيه ، وظنُّه هذا كذِب ، ثم يستشعرُه حتى يُصَدِّقَ به ، فتكونُ صورتُه صورةَ مَن يرى رجلا في الحرب شجاعاً يحمل على الأبطال ، ويظهر فضيلة شجاعته فيكفي العدوَّ ، ويُفْنِي القِرْن ، وهذا الرّائي عنه بمَعْزِلٍ ، ناكِصٌ على عَقِبَيْه ، ناءٍ بجانبه ، وهو في ذاك يَدَّعي تلك الشجاعةَ لنفسه ، فهو يَكْذِبُها في الدَّعوى ، ثم يصيرُ مُصَدِّقاً بها ، وهذا من أعجب آفات النَّفس وأكاذيبها ؛ لأجل أن الكذبَ فيه [٢٤ - ١] مُرَكَّب ، فقد يَكْذِبُ الإنسانُ غيرَهُ ليصدِّقَهُ الغيرُ فيُمَوِّهُ نَفْسَه عليه / ، فأمّا أن يُمَوِّه نفسَه بالكذب ، ثم يصدِّقَ فيه نفسَه فهو موضع العُجْب والعَجَب .

ولأجل هذا التركيب الذي عرَضَ في الكذب صار أشنَعَ وأقبحَ من الكذب نفسِه البسيط المعروف .

وإذا كان العالِمُ الفاضلُ لا تقترن به آفةُ الكذبِ البسيطِ لمعرفته بقبحه لاسيما إذا استغنى عنه — فهو من الآفة المركَّبة أبعد .

فلذلك قلتُ : إن العالم لا يُعْجَبُ ، فقد صارت هذه المسألةُ مردودةً غيرَ مقبولة .

فأمّا ما يعرِضُ من العُجْب لمن يظن أنه عالم فليس من المسألة فى شىء .

(٨)

مســـألة

ما سبب الحياء من القبيح مرّة ؟ وما سبب التَّبجُّح به مرّة ؟

وما الحياء أوّلا ؛ فإن فى تحديده ما يُقَرِّبُ من البُغْيَة ، ويُسهِّل دَرْكَ الحقّ ؟

وما ضمير[1] قولِ النبى — صلى الله عليه وسلّم — « الحياء شُعْبَةٌ من الإيمان » . قد قال بعض العلماء : كيف يكون الحياء — وهو من آثار الطبيعة — شُعْبَةً من الإيمان والإيمان فعل ؟ يَدُلُّكَ آمَنَ يُؤمِنُ إيمانا ، وهناك تقول حَيِيَ الرَّجُلُ واسْتَحْيى ، فيصيرُ من باب الانفعال ، أى المطاوعة .

وهل يُحمد الحياء فى كل موضع أم هو موقوف على شأن دون شأن ، ومقبول فى حال دون حال ؟

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

/أما الحياء الذى أَحْبَبْتَ أن نبدأ به فحقيقته انحصار نفس مخافةَ فِعْلٍ قبيح [٢٤ - ب] يَصْدُر عنها .

وهو خلُق مَرْضِيٌّ فى الأحداث ؛ فإنه يدل على أن نفْسَه قد شعَرَت بالشىء القبيح ، وأشفقَت من مُوَاقعَتِهِ ، وكرِهت ظهورَه منه ، فعرض لنفسه هذا العارض .

---

(١) الضمير هنا : السر .

وإحساسُ النفس بالأفعال القبيحة ، ونفورُها عنها[1] دليلٌ على كرم جوهرها ، ومُطْمِعٌ فى استصلاحها جدا .

قال صاحب الكتاب فى تدبير المنزل :

« ليس يوجد فى الصبى فِراسةٌ أصحُّ ، ولا دليلٌ أصدقُ لمن آثَرَ أن يعرف نجابتَهُ وفلاحَه وقبولَه الأدبَ — من الحياء » :

وذلك لما ذكرناه من علة الحياء ، وبيّناه من أمره .

فأما المشايخ فلا يجب أن يعرض لهم هذا العارض ؛ لأنه لا ينبغى لهم أن يحذروا وقوع فعل قبيح منهم ؛ لما سبق من علمهم ودُرْبَتِهِمْ ، ومعرفتهم بمواضع القبيح والحسَن ، ولأن نفوسَهم يجب أن تكون قد تهذَّبت وأمِنت وقوع شىء قبيح منهم ؛ فلذلك لا ينبغى أن يعرض لهم الحياء .

وقد بيّن الحكيمُ هذا فى كتاب « الأخلاق » .

قد ذكرنا الحياء ما هو وأنه انفعال ، وأنه يحسن بالأحداث خاصة ، وذكرنا سبب حُسْنِه فيهم .

* * *

فأما المسألةُ عن سبب التَّبَجُّحِ بالقبيح فمسألةٌ غير لازمة ؛ لأن هذا العارض سببُه الجهل بالقبيح ، وليس / يعرض إلا للجهال من الناس ، والدليل على ذلك [٢٥-أ] أنهم إذا عرفوا القبيح أنه قبيح اعتذروا منه ، وتركوا التبجح به . وإنما يَتَبَجَّحُ حينَ لا يعلمُ وجه قُبحه ، وهو فى تلك الحال إذا تَبَجَّحَ به خرَّج له وَجْهاً مُمَوَّهاً فى الحسن ، فيصيرُ تبجُّحه بالحسن الذى خرّجه أو مَوَّهَ به ، فإذا يتقن أنه قبيح ، أو ليس يُتَمَوَّه وجهُ الحسن فيه — عدلَ عنه ، واسْتَحْيَى منه ، وترك التبجح به .

* * *

(١) فى الأصل « عنه » .

فأما قوله عليه السلام : « الحياء شُعْبَةٌ من الإيمان » فكلام فى غاية الحسن والصّحة والصّدق ، وكيف لا يكون شُعْبَةً منه وإنما الإيمان التّصديقُ بالله عزّ وجلّ ، والمُصَدَّق به مُصدِّق بصفاته وأفعاله التى هى من الحُسْن فى غاية لا يجوز أن يكون فيها وفى درجتها شىء من المستحسنات ؛ لأنها هى سببُ حُسْنِ كلّ حَسَن وهى التى تَفِيض بالحُسْن على غيرها ؛ إذْ كانت مَعْدِنَه ومَبْدأه ، وإنما نالت الأشياء كلها الحُسْنَ والجمالَ والبهاء مِنْها وبها .

وكذلك جميع أوامر الله — تعالى — وشرائِعِه ، وموجباتِ العقل الذى هو رسولُهُ الأول ، ووكيلُه — عند جميع خلقه — الأقْدَمُ .

ومن عرف الحسن عرف ضدّه لا محالة ، ومن عرف ضدّه حَذِره وأشفق منه ، فعرض له الحياء الذى حرّزْناه ولخّصْناه .

وصديقُك أبو عثمان[1] يقول : « الحياء لباس سابغ ، وحِجاب واق ، وسِتر من المساوئ . أخو العفاف ، وحليفُ الدّين ، ومُصاحب بالتّصنُّع ، / ورقيبٌ [٢٥-ب] من العصمة ، وعين كَالِئَة ، يذُودُ عن الفساد ، وينهى عن الفحشاء والأدْناس »[2] .

وإنما حكَيْتُ لك ألفاظَه لشَغَفِكَ به ، وحُسْنِ قبولِكَ كل ما يُشِير إليه ، ويدلّ عليه .

(٩)

مسألة طبيعية

ما سبب من يدعى العلم وهو يعلم أنّه لا علم عنده ؟

---

(١) توفى أبو عثمان الجاحظ سنة خمس وخمسين ومائتين . وكان أبو حيان معجباً به ، مفتوناً بكتبه ، وقد ألف فى تقريظه كتاباً رآه ياقوت بخطه ، ونقل منه فى معجم الأدباء ١٦ / ٩٥ — ١٠٢ .

(٢) فى غرر الخصائص للوطواط ص ١٩ « وتنهى عن ارتكاب الأرجاس وسبب إلى كل جميل » .

وما الذى يحمله[1] على الدّعوى ، ويُدنيه من المكابرة ، ويُحْوِجُهُ إلى السَّفَه والمُهاتَرة ؟

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

سبب ذلك محبَّةُ الإنسانِ نفسَه ، وشعورُه بموضع الفضيلة ، فهو لأجل المحبة يَدّعى لها ما ليس لها ؛ لأن صورةَ النفس التى بها تَحْسُن ، وعليها تَحْصُل ، ومن أجلها تَسْعَد — هى العلومُ والمعارفُ ، وإذا عريت منها أو من جُلِّها حصَّلت له من القبائح ووجوه الشّقاء بحسب ما يَفُوتُها من ذلك .

ومن شأن المحبة أن تُغَطِّىَ المساوئَ ، وتُظْهِرَ المحاسنَ إنْ كانت موجودةً ، وتَدَّعِيَهَا إن كانت معدومة ، فإن كان هذا من فعل المحبة معلوما ، وكانت النفسُ محبوبةً لا محالة ، عرض لصاحبها عارضُ المحبة ، فَلِمَ يُنْكَرُ ادعاء الإنسانِ لها المعارف التى هى فضائلها ومحاسنُها وإن لم يكن عندها شىء من ذلك ؟

(١٠)

مسألة طبيعية

[٢٦ - ١] ما سبب فرح الإنسان بخبر يُنْسَبُ إليه / وهو فيه ؟

وما سبب سرورِهِ بجميل يُذْكَرُ به وليس فيه ؟

الجواب[2] عن هذه المسألة هو الجواب عن المسألة التى قبلها ؛ لأن الخيرَ المختصَّ بالنفس هو العلومُ الصحيحةُ ، والأفعالُ الصّادرةُ بحسبِهَا عنها .

---

(١) فى الأصل « حمله » .

(٢) كتب ناسخ الأصل قبل هذه الكلمة « مسألة طبيعية » وهو سهو لا شك فيه .

فإذا اعترف الإنسانُ بأن نفْسه فاضلةٌ خيِّرة ، وجبَ أن يُسَرَّ لمحبَّته به وقد شُهِدَ له بالجمال والحسن ؛ فلذلك يُسَرُّ إن ذُكِرَ بجميل ليس فيه للعلة التى ذكرناها فى المسألة الأولى[1] .

(١١)

مسألة اختيارية

لم قُبِح الثناء فى الوجه حتى تَوَاطَئُوا على تزييفه ؟

ولم حسن فى المغيب حتى تُمُنِّيَ ذلك بكل معنى ؟ ألِأَنَّ الثَّناء فى الوجه أشبهَ الملَقَ والخديعة ؟ وفى المغيب أشْبَهَ الإخلاصَ والتَّكْرِمَةَ أم لغير ذلك ؟

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

لما كان الثناء فى الوجه على الأكثر إعارةَ شَهَادَةٍ بفضائل النفس ، وخديعةَ الإنسان بهذه الشهادة ، حتى صار ذلك — لاغتراره وتركه كثيراً من الاجتهاد فى تحصيل الفضائل ، وغرضُ فاعِلِ ذلك احترازُ مودَّةِ صاحبه إلى نفْسِه بإظهار مَوَدَّتِهِ له ، ومحبَّتِه إيَّاه — صَارَ كالمكر والحيلة فَذُمَّ وعِيب .

فأما فى المغيب فإنما حسُن لأن قصْد المثنى فى الأكثر / الاعترافُ بفضائِل [٢٦ - ب] غيره ، والصِّدقُ عنه فيها .

وفى ذلك تنبيهٌ على مكان الفضل ، و بعثٌ للموصوف والمستمع على الازدياد والإتمام ، وحضٌّ على أسبابه وعلله .

وربما كان القصد خلافَ ذلك ، أعنى أن يكون غرضُ المُثنِى فى المغيب

---

(١) يريد بها المسألة السابقة .

مخادعةَ لِلْمُثنَى عليه ، والطمَعَ فى أن يبلغَهُ ذلك عنه فَيَتَنَفَّقَ عليه ، ويستميلَه ، وَيَسْتَجِرَّ به منافعَهُ وهو حينئذ شبيه بالحالة الأولى فى المكر ، ومستقبح .

وربما قصدَ الأوَّل فى الثناء والمدح فى الوجه الصِّدْقَ لا المَلَقَ ، فيصير مُستَحسَنا إلا بقدرِ ما يُظَنُّ أن للممدوح يغترُّ به فيُقَصِّرُ فى الاجتهاد .

قد تبيّن أن الثناء يَحسُن بحسب قصْد المُثنِى وأغراضِه ، وبحسب صدْقِه فيه وكذبه ، وعلى قدْرِ استصلاحه للمُثْنَى عليه أو استِفْسَادِه ، ولكنَّ الأمرَ محمولٌ على الغالب فى الظن والعادةِ فيه .

ولما كان الأمرُ على الأكثرِ كما ذكرناه ، وعلى ما حكيناه — قَبُحَ فى الوجه ، وحَسُنَ فى المَغيب ، وإن جاز أن يقع بالضد فيحسن فى الوجه ويقبح فى المَغيب .

(١٢)

مسألة طبيعية

لِمَ أَحَبَّ الإنسانُ أن يعرفَ ما جرى من ذِكْرِه بعد قيامه من مجلسه ، حتى إنه لَيَحِنُّ إلى أن يقفَ على ما يُؤَبَّنُ به بعد وفاته ، ويحبُّ أن يطَّلع على / حقيقة ما يكون ويُقَال ؟ [٢٧ - ١]

وكيف لم يتصنع لفعل ما يُحِبُّ أن يكون منسوبا إليه مُزَيَّنًا به ؟ هذا ومحبَّته لذلك طبيعة لو رامَ زَوَالَه عنها لما أطاق ذلك ، وإن كابَرَ طِباعَه ، وأراد خِداعَه .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد تقدّم لنا فى بعض هذه الأجوبة التى مضت أن للنفس قوّتين : إحداهما

هى التى بها يَشتاقُ الإنسانُ إلى المعارف واستنباطها ، ولما كانت هذه المعرفةُ عامةً له فى سائر الأشياء كانت بما يخصُّه فى نفسه التى هى محبوبَته ومَعشوقَته — أولَى .

فالإنسانَ يَشتاق إلى هذه المعرفة بالطبع الأوّل ، والقوّة التى هى ذاتيّة للنفس ، ثم يَتزَيّدُ هـذا التّشوّقُ ، ويَشتعل ويَقوى ؛ لأجل اختصاصه بمعرفة أحوالِ نفسِه المحبوبة .

***

فأما تصنُّعُهُ لفعل ما يُحِبُّ أن يكون منسوبًا إليه فإنه ليس يتركه إلا أن يعترضَهُ عارضٌ آخرُ مِنْ شهوة عاجلة تقاومه ، فهى أغلبُ وأشدُّ مجاذبة له كما ضربنا به المَثل فيما تقدّم من علم المريض بحفظ الصحة ، وحاجتِه إليها ، ثم إيثارِه عليها نيلَ شهوة دَنيّة عاجلة ، وإن فاتته الصّحة المُؤثَرَةُ فى العاقبة .

ولولا هـذه الشهواتُ الدنيّة المُعترِضةُ على السعادات / المُؤثَرةِ — ما تميّزُ [٢٧ - ب] الفاضلُ من الناقص ، ولا مُدِحَ العفيف ، وذُمّ النّهِم — ، وكنّا حينئذ لا ننتفع بالآداب والمواعظ ، وكان لا يحسنُ مِنّا التعبُ والرياضـة فيما على الطبيعة فيه كُلفَةٌ ومشقة .

وهذا بَيِّن كافٍ فى جواب المسألة .

(١٣)

مسألة اختيارية

قال : لِمَ حُقّ الشّابُ إذا تَشايَخَ ، وأخذَ نفْسَه بالزّمّانة[1] والمتانة ، وآثر الجِدَّ ، واقشعَرّ من الهزل ، ونبَا عن الخنا ، وسدّدَ طرفه فى مشيه ، وجمع عِطْفَه فى قعوده ، وشقّقَ فى لفظه ، وحدّق فى لحظه ؟ .

---

(١) الزمانة : الوقار .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

السبب فى ذلك أن الشاب إذا تَشَايَخَ فإنما يُظهِرُ أن لا حركة لطبيعته نحو الشهوات ، وهذه القوة والطبيعة هى فى الشباب على غاية التمام والتّزايُد ؛ لأنّها فى حال النشوء ، ولا تزال مُتَزَيِّدَةً إلى أن تبلغَ غايتَها ، وتقفَ ، ثم تَنْتَقِصُ على رسم سائر قُوَى الطبيعة ، فإذا ادَّعى الشاب مرتبة الشيخ التى قد انحطت فيها هذه القوة عُلِمَ أنه كاذب فاستقبح منه الكذب والرياء فى غير موضعه ، ومن غير حاجة إليه .

والكذبُ إذا كان صُرَاحاً وغيرَ خفىّ ، وكان صاحبُه يأتيه من حاجة إليه ازداد/ مقت الناس له ، واستُدِلَّ به على رداءة جوهر النفس . [٢٨-ا]

فإن اتفق لهذا الشاب أن يكون صادقا ، أعنى أن تكون طبيعتُه ناقصةً ، وشهوتُه خامدةً — استُدِلَّ على نقصان طبائعِه ، وبَرِئَ من عيب الكذب ، إلا أنه يكون مَرْحُومًا لأجل نقص بعض طبائعه عما فُطِرَ عليه النّاس ، ويصيرُ بالجملة غيرَ مذموم ، ولا معيب إذا كان صادقاً .

وأما إن كان صادقاً فى ضبط نفسه مع حداثة سنّه ، والتهابِ شهواته ، ومنازعةِ قُواه إلى ارتكاب اللّذات ، فإن مثل هذا الإنسان لا يلبث أن يشتهرَ أمرَه ، ويَعْظُمَ ذكره ، ويصيرَ إماماً معصوما ، أو نبيّا مبعوثا ، أو وليّا مُسْتَخْلَصا .

وليس يخفى على النّاس المُتَصَفِّحِين حركاتُ الصادق من حركات الكاذب ، وأفعالُ المتصنع من أفعال المطبوع .

على أن هذا الشاب الصادق الذى استثنينا به إنما يوجد فى القِرانات الكبيرة

والأزمنة المتفاوتة ، والأكثر هو ما قدمنا الكلامَ فيه ، فلذلك سبقَ الناسُ إليه بالحكم عليه .

* * *

فأما المسألة التالية لهذه وهى قولك :

وعلى هذا لِمَ سخف شيخ تَفَتَّى وحرَّك منكبيه ، وحضر مجالس اللّهو ، وطلب سماع الغناء ، وآثَرَ الخلاعة ، وأحبَّ المجون ؟ وما المجون والخلاعة حسب ما جرى ذكرهما ؟ .

فإن الجواب عنها شبيه بالأولى ؛ لأنها عكسها / وذلك أن الشيخ إذا ادعى [٢٨-ب] تَزَيُّدَ قُوى طبيعته فى حال الشيخوخة لم يخل من كَذِبٍ يُمْقَتُ عليه — لا سيا وكذبه إنما هو فى ادّعاء شرور ونقصانات كان ينبغى له ، ولو كانت موجودة له ، أن يَجْحَدَها — أَوْ صِدْقٍ[١] يُوَبَّخُ عليه إذا لم يقهر هذه القوة الغالبةَ عليه فى الزمان الطويل الذى مُدَّ له فيه ، ويَتَدَرَّبُهُ فى مِثْلِه على الفضائل ، ويَتَمَكَّنُ فيه من رياضة النفس ، واستكمالِ التأديب ، فحاله أقبحُ من حال الشاب الذى سبق الكلام فيه ؛ ولذلك هو أمقتُ وأقبحُ صورةً عند ذوِى العقول .

* * *

فأما المجون فهو المسارعة إلى فعل ما تستدعيه النفس الشهوانية من غير مشاورة للعقل ، ولا مراقبة للناس[٢] .

* * *

وأما الخلاعة فاشتقاقه من خلع العِذَارِ الذى يَضْبِطُ به العقل أفعاله .

---

(١) معطوفة على « لم يخل من كذب يمقت عليه » .

(٢) فى اللسان : « مجن الشىء يمجن مجونا : إذا صلب وغلظ ، ومنه اشتقاق الماجن لصلابة وجهه وقلة استحيائه ... والماجن عند العرب : الذى يرتكب المقابح المردية ، والفضائح المخزية ، ولا يمضه عذل عاذله ، ولا تقريع من يقرعه » .

ولفظةُ العقل شبيهةٌ بذلك ؛ لأنه من العِقَال[١] . وكذلك الحِجْر[٢]

(١٤)

مسألة خلقيـــة

لم خُصَّ اللئيم بالحلم ؟ وخُصَّ الجوادُ بالحِدَّة ؟[٣]

وهل يجتمع الحلمُ والجود ؟ وهل تقترن الحدّة واللؤم ؟ وما حُكْمُهُمَا فى الأغلبِ ، فإنّ الثابتَ على وجهٍ غيرُ المتقلّب إلى وجه .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أظنُّك أردتَ بالبخيل اللئيم ؟ وبينهما فروق . وقد تكلّمْتُ على مرادِك لأنّ باقِىَ الكلامِ يدلُّ عليه .

[٢٩-١] فلعمرى إن ذلك فى الأكثر كذلك وإن كان / قد ينعكس الأمرُ فيُوجَدُ حليم جواد ، وبخيلٌ حديد ، إلاّ أنّ الأَوْلَى أن يكونَ الجوادُ حديدا ؛ وذلك أنّ البخيلَ هو الذى يمنعُ الحقَّ من مستحقيه على ما ينبغى ، وفى الوقت الذى ينبغى ، وكما ينبغى ؛ فإذا مَنَع البخيلُ الحقَّ على الوجوه التى ذكرت صار ظالما ؛ وإذا أحسَّ بهذه الرذيلةِ من نَفْسِه وجبَ أن يصْبِرَ على المتظلمين وهم الذامون ؛ لأنه

---

(١) فى اللسان : «رجل عاقل : جامع لأمره ورأيه ، مأخوذ من عقلت البعير : إذا جمعت قوائمه . وقيل : العاقل الذى يحبس نفسه ويردها عن هواها ، أخذ من قولهم : قد اعتقل لسانه ، إذا حبس ومنع من الكلام ... وسمى العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط فى المهالك أى يحبسه » .

(٢) فى اللسان : « والحِجر — بالكسر — العقل واللب لإمساكه ومنعه وإحاطته بالتمييز . وفى التنزيل (هل فى ذلك قسم لذى حجر) » .

(٣) فى اللسان : « قال الجوهرى : الحدة : ما يعترى الإنسان من النزق والغضب » .

من البَيِّن أن البخيلَ إذا ذمّه الذام فإنما يُذَكِّرُه مواقعَ ظلمه ، وإخراجَ الحق الذى عليه على غيرِ الوجوهِ التى تنبغى .

وإذا كان الذامُّ صادقا والبخيلُ يعرف صدقَه بما يجدُه من نفسه ، فيجب أن يَحْلُمَ لا محالة ؛ لموافقته الصدق ، ولأنَّ النفسَ بالطبع تسكُنُ عند الصدق ، وتَسْتَخْذِى له ، فالأشبه بالنظام الطبيعى أن يكون البخيلُ حليما لما ذكرناه

وربما عرض ضد ذلك ، وهو إذا كان البخيلُ جاهلا بالحقوق التى تجب عليه على الشرائط التى ذكرناها ، فإذا جهلَ ذلك لم يعرف صِدْقَ مَنْ يصدُقُه عنه ، ولا ظلمه وإنصافَه ، فيعرف قُبْحَ أفعاله ، فتعرِضُ له رذيلتان : إحداهما منْعُ الحق ، والأخرى الجهل بموضع الحق ، فربما عرض للجاهل الحدَّةُ والنَّزَق ، والعدولُ عن الحلم ، لما ذكرناه ، وأخبرنا السببَ فيه .

***

فأما قولك : لم خُصَّ الجوادُ بالحدة فمسألةٌ غيرُ مقبولة ؛ لأن الجوادَ ليس يختص بالحدة ؛ وذلك أن حقيقةَ الجود هو بذلُ ما ينبغى فى الوقت / الذى ينبغى [٢٩ - ب] على ما ينبغى ، ومن كانت له هذه الفضيلةُ لم يُنْسَبْ إلى الحِدَّة ؛ لأن الحديدَ لا يُمَيِّزُ هذه المواضعَ ، فهو يتجاوز حدَّ الجواد ، وإذا تجاوَزَه سُمِّىَ مُسْرفا ومبذِّرا ، ولم يستحق اسم المدح بالجود .

ولكن لما كانت لغةُ العرب وعادتُها مشهورة فى وضع الجود موضعَ السَّرف والتبذير حتى إذا كان الإنسانُ فى غايةٍ منهما كان عندهم أشدَّ استحقاقا لاسم الجود — خفى عليهم موضعُ الفضيلة ، ومكانُ المدح ، وصارت الحدة المقترنة بالمُبَذِّر والمُسْرفِ على حسب موضوعهم محمودةً ؛ لأنها لا تمكِّنُ من الرويّة ، فيبادر صاحبُها إلى وضع الشىء فى غير موضعه فيسمّى مُسْرِفا عند الحكماء .

وقد تبيَّن فى كتب الأخلاق أنَّ الجودَ الذي هو فضيلةٌ وسط بين طرفين

مذمومين : أحدُهما تقصير ، والآخرُ غُلوٌّ . فأما جانبُ التقصير من الجودِ فهو الذى يُسمّى البخلَ ، وهو مذمومٌ ، وأما الجانبُ الذى يلى الغلوّ فهو الذى يسمى السَّرفَ .

والواجبُ على من أحبَّ استقصاء ذلكَ أنْ يقرأهُ من كتبِ الأخلاق فإنها تَستَغرِقُ شرحَهُ .

(١٥)

مسألة طبيعية واختيارية

لم كان الإنسانُ محتاجًا إلى أن يتعلمَ العلمَ ؟ ولا يحتاجُ إلى أن يتعلم الجهل ، ألِأنّهُ فى الأصلِ يوجدُ جاهلا ؟ فما علةُ ذلك ؟ فبإثارة عِلّتِهِ يتمّ الدليلُ على صحته . / [٣٠-١]

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد تبينَ فى المباحثِ الفلسفيةِ أن العلمَ هو إدراكُ النفسِ صورَ الموجوداتِ على حقائقِها ، ولمّا قال بعضُ الأوائلِ : إن النفسَ مكانٌ للصورة استَحسَنَهُ أفلاطونُ ، وصوّبَ قائلَهُ ؛ لأنّ النفسَ إذا اشتاقت إلى العلمِ الذى هو غايَتُها نقَلَتْ صورةَ المعلومِ إلى ذاتِها حتى تكونَ الصورةُ التى تحصِّلُها[1] مطابقةً لصورةِ المنقولِ منه ، لا يَفضُلُ عليها ، ولا يَنقُصُ منها ، وهو حينئذ علمٌ محضٌ . وإنْ كانت الصورةُ المنقولَةُ إلى النفسِ غيرَ مطابقةٍ للمنقولِ فليس بعلم .

وهذه الصورةُ كلّما كَثُرَتْ عند النفسِ قويتْ على استثباتِ غيرِها ، والنفسُ فى هذا المعنى كالمُناسِبِ للجسدِ ؛ وذلك أنّ الجسدَ إذا حَصَلَتْ فيه

(١) فى الأصل « تحصله » .

صورةٌ ضَعُفَ عن قبولِ صورةٍ غيرِها ، إلا بأن تَنمَحِيَ الصورةُ الأولى منه ، أو تتركبَ الصورةُ الأولى والثانيةُ الواردةُ فتختلِطَ الصورتان ولا تحصُلان ولا إحداهما على التمامِ ، وليست النفسُ كذلك .

ولما كانت نفسُ الإنسانِ هيولانيةً مشتاقةً إلى الكلامِ الموضوعِ لها بأن يتصورَ بصورةِ الموجوداتِ كلِّها ، أعني الأمورَ الكليةَ دونَ الجزئيةِ ، وكانت قويةً على ذلك ، وكانت صورةُ الموجوداتِ فيها غيرَ مضيفةٍ بعضَها مكانَ بعضٍ ، بل هي بالضدِّ من الأجسامِ في أنها كلَّما استثبتَتْ صورةً في ذاتها قَوِيت على استثباتِ أخرى ، وخلَّصَت الصورَ كلَّها بعضَها من بعضٍ / وذلك بلا نهايةٍ — [٣٠-ب] كان الإنسانُ محتاجا إلى تعلُّمِ العلمِ أي إلى استثباتِ صُورِ الموجوداتِ ، وتحصيلِها عنده .

***

فأما الجهلُ فاسمٌ لعدمِ هذه الصورِ والمعلوماتِ ، ونحن في اقتناء هذه الصورِ محتاجون إلى تكلُّفٍ واحتمالِ مشقةٍ وتعبٍ إلى أن تَحصُلَ لنا .

فأما عدمُها فليس مما يُتَكلَّف ويُتَجَشَّم ، بل النفسُ عادمةٌ لذلك . ومَثَلُ ذلك من المحسوسِ صورةُ لوحٍ لا كتابةَ فيه ، و إثباتُ الكتابةِ ، وصورُ الحروفِ يكون بتكلُّفٍ ، فأما تركه بحالِهِ فلا كُلفةَ فيه ، إلا على مذهب من يرى صورَ الأشياء موجودةً للنفس بالذات ، و إنما عرضَ لها النسيانُ ، وأن العلمَ تذكُّرٌ و إزالةٌ لآفةِ النسيانِ عن النفسِ .

ولو كان الأمرُ كذلك لكانَ جوابُ المسألةِ بحسب هذا المذهبِ بيِّناً في أنَّ التعبَ بإزالةِ آفةٍ واجبٌ ، وتركُهُ مأووفاً(١) لا تعبَ فيه .

ولكنْ هذا مذهبٌ غيرُ مرغوبٍ فيه ، والشغلُ به في هذا الموضعِ فضلٌ ؛

---

(١) مأووفا : أي مصابا .

لأنه ليس من المسألةِ فى شىء ، وإن كان الكلامُ قد جرّ إليه ، ولكنّا ندلُّ على موضعِه فليُؤخَذْ من هناك ، وهو كتبُ النفسِ .

* * *

قد تبيّنَ أن العلمَ تصوّرُ النفسِ بصورةِ المعلومِ ، والتصوُّرُ تفعّلٌ من الصورة . والجهل هو عدمُ الصورةِ ، فكيف يُستعمَلُ التفعُّلُ من الصورةِ فى [٣١-١] عدمِ الصورةِ ؟ هذا مُحال . /

(١٦)

مسألة طبيعية

لِمَ شاركَ المعجَبُ من نفسه المتعجِّبَ منه ؟

مثال ذلك : شاعرٌ يُفلِقُ فى قافيةٍ فيتعجّبُ منه السامعُ حسب ما اقتضى بديعُهُ ، فالشاعرُ لِمَ يتعجّبُ أيضاً ؟ وهو المتعجَّب منه ؟ وهذا نجدُهُ فى النظم والنثر ، والجوابِ والكتابِ والحساب والصناعة .

وعلى ذكرِ التعجُّبِ ما التعجُّبُ ؟ وعلى ماذا يدُل ؟ فقد قال ناسٌ فيه كلاماً :

قيل لبعض الحكماء : ما أعجبُ الأشياء ؟ قال : السماء بكواكبها .

وقال آخر : أعجبُ الأشياء النارُ .

وقال آخر : أعجب الأشياء اللسانُ الناطقُ .

وقال آخر : أعجب الأشياء العقلُ اللاحقُ .

وقال آخر : الشمسُ .

وقال أرسطاليس : أعجبُ الأشياء ما لم يُعرَفْ سَبَبُه .

وقال آخر : بل أعجبُ الأشياء الجهلُ بعلة الشىء .

فَعَلَى قِيَادٍ[1] ما قال أولئك كلُّ شيء عجيبٌ .

وعلى وضع ما قال هـذا الحكيمُ كل مجهولٍ سببُه ، فهو عجيبٌ ، كانَ ذلكَ من الحقيرِ ، أو من النفيسِ .

وقال آخر : أعجب الأشياء الرِّزق ؛ فإنَّ مناطَه بعيدٌ ، وغورَه عميقٌ ، والعقلُ مع شرفِهِ فيه حيرانُ ، والعاقلُ مع اجتهادِهِ سكرانُ .

وقال آخر : لا عجبَ . وصدق .

فما هذا التفاوت والتباين ، وليس فى الحقِّ اختلافٌ ، ولا فى الباطلِ ائتلافٌ ؟

وعلى ذكرِ الحقِّ والباطلِ ، ما الحقُّ والباطلُ ؟ وينتظم فى هذا الفصل .

قال بعض الأولين : أعجب الأشياء إكْدَاءُ / الوَافِرِ[2] ، ومَنَالُ العاجزِ[3] . [٣١ - ب]

وقال آخر من الصوفية : — وشاهدتُه وناظرتُه واستفدتُ منه — أعجب الأشياء بعيدٌ لا يجحَدُ ، وقريبٌ لا يُشْهَدُ ، وهو الحقُّ الأحدُ .

* * *

وعلى ذكر الله تعالى ، بم يحيط العلمُ من المُشار إليه باختلافِ الإشاراتِ والعباراتِ ؟ أهو شىءٌ يَلْصَقُ بالاعتقاد ؟ أم هو مُطْلَقٌ لفظٍ بالاصطلاحِ ؟ أم هو إيلاء إلى صفةٍ من الصفات مع الجهلِ بالموصوف ؟ أم هو غيرُ منسوبٍ إلى شىء بعِرْفان ؟

---

(١) فى اللسان : « القياد : حبل تقاد به الدابة » .

(٢) المراد بالوافر هنا : الكامل العقل والخلق والعلم ؛ وإكداؤه : عجزه عن بلوغ أمله . جاء فى اللسان : « الكدية : قطعة غليظة صلبة لا تعمل فيها الفأس ، ومنه حديث عائشة تصف أباها — رضى الله عنهما — سبق إذ ونيتم ، ونجح إذ أكديتم ، أى ظفر إذ خبتم ولم تظفروا ، وأصله من حافر البئر ينتهى إلى كدية ، فلا يمكنه الحفر فيتركها » .

(٣) قال أبو حيان فى كتاب البصائر ص ٣٤ : « قال معاوية يوما — وعنده الضحاك ابن قيس الفهرى ، وسعيد بن العاص ، وعمرو بن العاص ، ويزيد ابنه — ما أعجب الأشياء ؟
فقال الضحاك : إكداء العاقل ، وحظ الجاهل .
وقال سعيد : أعجب الأشياء ما لم ير مثله .
وقال عمرو : أعجب الأشياء غلبة من لا حق له ، ما ليس له بحق ، من غير غلبة .
وقال يزيد : أعجب الأشياء هذا السحاب الراكد بين السماء والأرض لا يدعمه شىء » .

فإن كان منعوتاً بنعت ، فقد حصَرَه الناعتُ بالنعت .

و إن كانَ غيرَ منعوتٍ ، فقد استباحَهُ الجهالُ ، وزاحمَهُ المعدوم .

ولا بد من الإثبات إذا استحال النفيُ ، و إذا وقف الإثبات والنفي على المُثبِتِ النافِي ، فقد سبق إذن كلَّ إثباتٍ ونفي .

فإن كان سابقاً كلَّ هذه الأنماطِ ، وجميعَ هذه الأغراضِ ، فما نصيبُ العارف ؟ وما بغيةُ ما ظفِر به الموحِّد ؟

هيهات ! هيهات ! اشتد اللغط ، وكثر الغلط ، ورجع كلٌّ إلى الشطط ، وفات اللهُ الفهم والفاهم[1] ، والوهمَ والواهمُ ، و بقى مع الخلق علمٌ مختلَفٌ فيه ، وجهلٌ مصطلَحٌ عليه ، وأمرٌ قد تُبرِّمَ به ، ونهىٌ قد ضُجِرَ منه : وحاجةٌ فاضحة ، وحجةٌ داحضةٌ ؛ وقولٌ مُزوَّق ، ولفظ مُنمَّق ، وعاجلٌ معشَّق ، وآجل مُعوَّق ، وظاهر مُلفَّق ، و باطن ممزَّق .

[٣٢-١] إلى الله الشكوى من غَلَبَاتِ الهوى ، وسَطَوَات البلوى ؛ إنه رحيم ودود /

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذه المسألة التى ذنَّبَ فيها صاحبُها[2] بمسائلَ أعظمَ منها ، وأبعدَ غورا ، وأشدَّ اعتياصا ، وأصابه فيها ما كانَ أصابَه قبلُ فى مسألة تقدَّمَتْها[3] ، فظهر لى فى عذرِه أنه داءٌ يعتريه ، ومرضٌ يلحقُه ، وليسَ من طُغيانِ القلمِ ، ولا سَلاَطَةِ[4] الهَذَرِ ، ولا أشَرِ الاقتدارِ فى شىء ، كما أنَّه ليسَ من جنسٍ ما يَستخِفُّ للتكهُّن

(١) فى الأصل : « الفهم » .

(٢) أى جعل لها أذناباً .

(٣) يريد بها المسألة الرابعة .

(٤) فى اللسان : « رجل سليط : أى فصيح حديد اللسان بين السلاطة » ، والهذر الهذيان .

عند الكِهانَةِ ، ولا من نَمَطِ ما يَعْتَرى الُمتَواجِدَ من الصّوفيةِ ، وما أحسَبه إلا من قبيلِ المسِّ والخَبَلِ والطائفِ من الشيطان الذى يُتَعَوّذُ بالله منه ، فلقد أطلقَ فى سجاعته القافية بما تُسَدُّ له الآذان ، وتُصْرَفُ عنه الأبصار والأذهان .

ولولا أنه اشتكى إلى الله تعالى فى آخرها من سَطَواتِ البلوى فاعترف بالآفة ، واستحق الرأفة ، لكان لى فى مداواته ، شغل عن تسطير جواباته .

***

إفهم — عافاك الله — أن آثارَ النفسِ وأفعالها كلّها بديعةٌ عند الحسِّ وأصحابِه ، ولذلك تجدُ أكثرَ الناس متعجبين من النفس نفسِها ، متحيرين فيها ، ظانين بها ضروبَ الظنون ، وليس يخلون مع كثرة تَفَنُّنِهِمْ فى هذه الظنون من أنْ يجعلوها جسما على عاداتهم فى الحس ، و تحَوُّرِهِمْ فى المحسوسات ، ثم يجدون أفعالَ هذه النفسِ وآثارَها غيرَ مُشْبِهةٍ شيئًا من آثار الجسمِ وأفعالهِ ، فيزداد تَعَجُّبُهُمْ ، ولو أنهم حصَّلوا ماتِيَّةَ النفس / لكان تعجبهم من آثارها أقلَّ ؛ إذْ [٣٢-ب] كانت هى غيرَ جسمٍ ، ولو صحَّ لهم أنها جسمٌ لم يكن بديعاً عندهم أنْ تكونَ آثارُها غيرَ جُسمانِيَّةَ .

ولمّا كان الشاعرُ المفلقُ ، والناظرُ فى المسألةِ العويصةِ من الحسابِ وغيرِه من الصناعات — إنما يستدعى نظراً نفسانياً ، ووجودا عقليا ، ويحركُ نفسَهُ حركةً غيرَ مكانِيَّةٍ ؛ ليظفرَ بمطلوب غيرِ جسمانى ، ثم وجدَ هذه الحركةَ من النفسِ مُفْضِيَةً بالإدمانِ والإمعانِ إلى وجودِ المطلوب — عجِب هو أولا من هذه الحركةِ التى يجدُها من نفسِه ضرورةَ ، وليست مكانِيَّةً على عادةِ الجسمِ فى حركةِ الجسمِ ، ثم مِنْ وجودِه المطلوبَ بعقبِ هذه الحركةِ . عرض له هذا العارض من التعجب ولم يكن السامعُ أولى بهذا التعجبِ منه ؛ لأنهما قد اشتركا فى الجهل بالنفس ، و بآثارها وأفعالِها ، وكلٌّ واحدٍ منهما حقيقٌ بالتعجب . فأما العارفُ

بالنفسِ وجوهرِها ، العالمُ أنها ليست بجسم ، وأن آثارها وأفعالها لا يجب أن تكونَ جسمانيةً — فإنه لا يعترض له هـذا العارض فى نفسه ، وكذلك صورةُ مُستَمِعِه إذا كانَ عالمًا كعلمِه .

***

فأما التعجبُ نفسُه الذى سأل عنه السائلُ فى عَرْضِ مسألتِه الأولى فإنه حَيْرةٌ تعرض للإنسانِ عند جهلِ السببِ ، فكلما كانت المعرفةُ بأسباب الموجوداتِ أقلَّ كانت المجهولاتُ أكثرَ ، والتعجبُ بحسبها أشدَّ . وبالضد [٣٣ - أ] / إذا كانت المعرفةُ بأسباب الموجوداتِ أكثرَ ، كانت المجهولاتُ أقلَّ ، والتعجبُ بحسبها أقلَّ ؛ ولذلك قال قوم : كلُّ شىء عجبٌ . وقال قوم : لا عجبَ من شىء .

فإن كانت[1] الطائفةُ[2] الأولى اعترفوا بالجهل العام ، وزعموا أنهم يجهلون أسبابَ الأمور ، فالطائفةُ الثانيةُ ادّعت لنفسها مزيةً عظيمةً ؛ لأنهم زعموا أنهم يعرفون أسبابَ الأمور .

***

فأما قولك — أعزك الله — عند ما عددت أقوالَ المتكلمين فى التعجب — ما هذا التفاوتُ والتباينُ وليس فى الحق اختلافٌ ، ولا فى الباطل ائتلافٌ ؟

فالجواب : أنَّ التعجبَ ليس بشىء له طبيعةٌ ، ولا وجودَ له من خارج ، وإنما هو كما ذكرنا حَيْرةُ النفس عند جهلِها السببَ ، ولما كان ما يجهله زيدٌ قد يعلمه عمرو ، ولم يُنْكَرْ تَفَاوُتُهُمَا فِي التَّعَجُّبِ ؛ لأن كلَّ واحدٍ منهما متعجِّبٌ مما يَجْهَلُ سَبَبَه ، ومجهولُ هذا هو بعينه معلومُ هذا .

وإنما كانت تكون المسألةُ عويصةً وبديعةً لو كانَ لأمرٍ مّا وجودٌ من

---

(١) فى الأصل : « كان » .

(٢) فى الأصل : « والطائفة » .

خارجٍ ثم اختَلَفَ فيه قومٌ فضلاء يُعتَدُّ بآرائهم ، ويُذكَر تبايُنهُمْ ، وقال قوم منهم : هو حقٌ ، وقال آخرون : هو باطل .

على أن مثل هذا قد وقع فى مسألةِ الخلاف ، وفى الزمانِ والمكانِ والعدمِ وأشباهِهَا من المسائل ، فقال قوم : هى جواهرُ لا أجسامَ لها ، وقال قومٌ : هى أعراضٌ ، وقال آخرون : ليست أجساما ولا جواهر / ولا أعراضا . واحتجَّ [٣٣-ب] كلُّ قوم بحُجج قويةٍ . إلا أن جميعَ هذه المذاهبِ تحرَّرَتْ فى زمانِ الحكيم ، واستقرَّ قرارُها ، وَوَضَح مُشْكِلُهَا ، وبان صحيحُها من سقيمِها .

وليس من شأنِنا الإطالةُ فى هذه المسائلِ ، فنذكرَها ونحكيَها . فإن أحببتَ معرفَتَها فقف عليها من مظانِّها ، وجرِّدْ لها مسائلَ لتُفرِدَ لها زماناً ونظراً ، إن شاء الله .

* * *

وأما سؤالُك فى آخرِ هذه المسألةِ : بِمَ يحيط علم الخلق من المشار إليه بقولنا « الله » باختلافِ الإشاراتِ والعباراتِ ؟ مع سائر ما ذكرتُ ، فغيرُ مُعترَفٍ بشىء منه ، ولا يقول أحد إنه يحيط علمُه بشىء من هذا ، ولا يُلصَقُ به كما ذكرتُ ، ولا يُعتَرَفُ أيضاً بهذه النعوتِ فيه .

والكلام فى هذا الموضوع لا يمكن استِقصاؤه ؛ إذ كان جميعُ سعيِ الحكماء بالفلسفةِ إنما ينتهى إلى هذا ، وإياه قصد بالنظر كلِّه ، وليس يمكن أن يُتَكلَّمَ فيه إلا بعد تحصيل جميع المقدمات التى قدِّمت له ومُهِّدَت لأجله ، أعنى الرياضياتِ والطبيعيات ، ثم ما بعد الطبيعةِ من علمِ النفسِ والعقلِ ، ثم بعد معرفة جميع هذه الجواهر الشريفةِ يمكن أن يُعلَمَ أنها محتاجةٌ ناقصةٌ متكثِّرةٌ مضطرةٌ إلى سببٍ أوّلى ، وموجِدٍ قديم ، ومبدِعٍ ليس كهى فى ذاتٍ ولا صفةٍ

فيكونُ هذا الجهل أشرفَ من كل علمٍ سبقه ، وهو من الصعوبةِ والغموضِ ، بحيث تراه .

[٣٤-١] ولو كان إلى معرفةِ هذا الموضعِ طريقٌ غير ما ذكرناه / لسلكه القدماء وأهلُ الحرصِ على إشاعةِ الحكمةِ وإذاعتها ، فإنهم — رضي الله عنهم — ما أسِفوا ولا بخِلُوا ، ولكنْ لم يجدوا إلى هذا المطلوبِ إلا طريقاً واحداً فسلكوه وسهّلُوه بغايةِ جهدهم ، ودلّوا عليه ، وأرشدوا إليه ؛ وهو غايةُ سعادةِ البشر ، فمن اشتاق إليه فَلْيَتَكلّف الصبرَ على سلوكِ الطريقِ إليه صعباً كان أو سهلا ، وطويلا كان أم قصيراً ، على عادة للمشتاق فإنه يسلكُ السبيلَ إلى الظفرِ بمحبوبه كيف كانت ، غيرَ مفكرٍ في الوعورة والبعد . ومَنْ لم يُعْطَ الصبرَ على هذا السلوكِ فَلْيَقْنَعْ بِرُخَصِ الألفاظِ والصفاتِ المُطْلَقَةِ له في الشرائع الصّادقةِ المعتادةِ ، وَلْيُصَدِّق الحكماء والأنبياء والمقتدين بهم ، وَلْيُحْسِنِ الظنّ ، فليس يجدُ غيرَ هذين الطريقين . والله ولى المعونة والتوفيق .

(١٧)

مسألة اختيارية

لِمَ إذا اشتد الأنس واستحكم ، والتحمت الزُّلْفَةُ ، وطالَ العهد — سقط التقرب ، وسَمُجَ الثّناء ؟ ومن أجله قيل : إذا قدُم الإخاء سقط الثّناء . وهذا عِيَانُه مَشْهُود ، وخِبْرُه[١] موجود .

الجواب

قال أبو علي مسكويه — رحمه الله :

إن الثناء في الوجه وغيرِ الوجه إنما هو إعطاء المُثْنَى عليه حقوقَه من أوصافه

---

(١) في اللسان : « الخبر بكسر الخاء وضمها : العلم » .

الجبلة ، والاعترافُ بها له ، وإعلامُه أن المُثْنِي قد شعُر بها ، وأوجبها له ، وسلَّمها إليه ؛ ليصيرَ ذلك له قربةً ووسيلةً ، ولتَحْدُثَ بينهما / المودَّةَ والمشاكلة ، [٣٤-ب] وليُشْبِهُ لُبَّ الوُدِّ ، وتَسْتَحْكِمَ المعرفةُ . فإذا حصلَتْ هذه الأمور فى نفسِ كلِّ واحدٍ منهما ، وعلِمَ المُثْنَى عليه أن المُثْنِي قد أنْصفه ، وسلَّم إليه حقَّه ، واعترف له بفضله ، ولم يَبْخَسْه ماله ، وحدثت للمودةُ والمحبةُ التى هى نتيجة الإنصاف ، وثمرةُ العدل ، وقدُمت هذه الحال ، وأتى عليها الزّمان — سَمُجَ تكلُّفُ إظْهارِ ذلك ثانياً ؛ لذهاب الغرض الأوّل ، وحصولِ الثمرة المطلوبة بالسعى الأوّل . وتكلُّفُ مثلِ هذا عَبَثٌ وسَفَه ، مع ما فيه من إيهام ضعفِ اليقين بالثّناء الأوّل ، وأنّه احتاج إلى تَطْرِيَةٍ[1] وتجديد شهادة ؛ لأن الشّهادة الأولى كانت زُوراً ، وظَنّاً مُرَجَّماً .

وهذا تَوْهِينٌ لِعَقْدِ المودّة التى شُهِدَ لها فى المسألة بشدة الأَسْرِ ، واستحكام الأصْل ، ووَثاقَةِ السبب .

(٢٨)
مسألة طبيعية

لِمَ صار الأعمى يجد فائتَهُ من البصر فى شىء آخر ؟ كمن نجده من العميان من يكون نَدِيَّ الحلق ، طَيِّبَ الصوت ، غزيرَ العلم ، سريع الحفظ ، كثير الباه ، طويل التمتع ، قليل الهمّ .

(١) فى اللسان : « أطرى : إذا زاد فى الثناء ، والإطراء : مجاوزة الحد فى المدح والكذب فيه » .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إن للنفس خمسةَ مشاعرَ تستقى منها العلومَ إلى ذاتِها، وكأنها فى المثل منافذ وأبواب / لها إلى الأمور الخارجة عنها . [٣٥-١]

أو مثلُ أصحاب أخبار يرُدُّونَ إليها أخبارَ خمس نواحٍ . وهى مُتَقَسِّمَةُ القوة إلى هذه الأشياء الخمسة .

ومثالُها أيضاً فى ذلك مثالُ عين ماء ينقَسِمُ ما ينبع منها إلى خمسة أنهار فى خمسة أوجه مختلفة .

أو مثالُ شجرة لها خمس شعب ، وقوَّتُها مُنقسمةٌ إليها .

وقد عُلِم أن هذه العين متى سُدَّ مجرى ماء أحدِ أنهارِها توفَّر على أحد الأنهار الأربعةِ الباقية أو انقسم فيها بالسَّواء ، أو على الأقل والأكثر منها ، وليس يَغُور ذلك القسط من ماء النهر المسدود ، ولا يَغِيض ، ولا يضيع .

وكذلك الشَّجَرة إذا قُطِعت شُعْبَةٌ من شعبها صار الغذاء الذى كان ينصرف إليها من أصول الشجرة وعروقها — متوفِّراً على شعبها الأربع الباقية ؛ حتى تبين فى ساقها وورقها وأغصانِها ، وفى زهرها وحبِّها وثمرِها ، وقد عرف الفلاحون ذلك ، وأصحابُ الكروم ، فإنهم يَقْضِبُونَ من الشجر الشُّعَبَ والأغصانَ التى تَسْتَمِدُّ الغذاءَ الكثيرَ من الأصول ؛ ليتوفَّرَ على الباق فيصيرَ ثمرا ينتفعون به . وكذلك صنيعُهم فى الأشجار التى لا تثمر إذا أحبوا أن تَغْلُظَ ساقٌ واحدةٌ منها ؛ وتستوى فى الانتصاب ويُسْرِعَ نُمُوُّها كأشجار السَّرْوِ[1] والعَرْعَرِ[2] ،

(١) أنشد عبد القاهر الجرجانى فى أسرار البلاغة ص ٩٩ قول ابن لنكك :

فى شجر السرو منهم مثل   له رواء وما له ثمر

(٢) فى اللسان «قال أبو حنيفة : العرعر ثمر أمثال النبق ، يبدو أخضر ثم يبيض ثم يسود حتى يكون كالحمم فيؤكل ؛ واحدته عرعرة» ، وهذا يخالف ما ذكره مسكويه من أنه لا يثمر .

والدُّلبِ[1] وأشباهِها مما يُحتاجُ إلى خشبه بالقطع والنَّحْت والنَّجْر، فإنهم يتأمَّلون أيَّ/ الأغصان أولى بأن يَنْبُتَ مستويا غيرَ مضطرب، وأيُّها أحقُّ [٣٥-ب] بالأصل الذى يَمُدُّهُ بالغذاء فيُبْقُونَه، ويَحذفون الباقى فينشأُ ذلك الغصنُ فى أسرع زمان وأقصر مدة؛ لانصراف جميعِ الغذاء إليه.

وإذا كان هذا ظاهرا من فعل الطبيعة، فكذلك حال الأعمى فى أن إحدى قوى نفسه التى كانت تنصرف إلى مراعاة حسٍّ من حواسِّهِ لما قطعت عن مجراها تَوَفَّرَتْ النفس بها إما على جهةٍ واحدةٍ، أو جهات موزَّعة، فَتَبَيَّنَتْ الزيادة، وظهرت إمَّا فى الذّهن والذّكاء أو الفكرِ، أو الحفظِ، أو غيرِها من قوى النفس.

وهذا يبين لك أيضاً باعتبار الحيوانات الأُخر؛ فإن منها ما هو فى أصل الخلقة وبالطبع مَضْرُورٌ فى أحد حواسِّه، أو فاقدٌ له جملةً، وهو فى الباقياتِ منها أذكى من غيره جدا كالحال فى الخُلْدِ[2]؛ فإنه لما فقد آلة البصر كان أذكى شيءٍ سمعاً، وكالحال فى النحل، فإنه لمَّا ضعف بَصَرُهُ كان أذهَى من المبصِرات شمّا. وأنتَ تعرف ضعفَ بصرِ النحلِ والنّملِ والجرَادِ والزّنابيرِ وما أشبَهَها من الحيوانات التى لا تَطْرِف ولم تُخْلَقْ لها جفونٌ، وعلى أبصارِها غِشاءٌ صلبٌ حجرىٌّ يدفع عنها الآفاتِ — بما يعرض لها فى البيوت التى لها جاماتُ[3] الزجاج؛ فإن أحدَها يظُنُّ أنَّ الجامَ كُوَّةٌ[4] نافذةٌ إلى الهواء فلا يزال يَصْدِمُهُ إرادةً للخُروج إلى أن يَهلِك.

---

(١) فى اللسان «قال أبو حنيفة: الدلب: شجر يعظم ويتسع، ولا نور له ولا ثمر؛ وهو مفرض الورق واسعه، شبيه بورق الكرم، واحدته دلبة».

(٢) فى اللسان «الخلد: ضرب من الجرذان عمى، لم يخلق لها عيون، واحدها خلد — بكسر الخاء — والجمع خلدان أيضاً».

(٣) الجام: لوح زجاج النافذة.

(٤) فى اللسان: «الكو والكوة: الخرق فى الحائط، والثقب فى البيت ونحوه».

[٣٥-١] فأمّا ضِـدُقُ شمّه فهو ظاهرٌ بما يقصِدُهُ من المشمومات عن المسافة البعيدة جداً .

* * *

فأما تمتُّعُ الأعمى بالباه(١)، وقِلّةِ الهمّ، فإن سَبَبَهُ أيضاً فَقْدُ النفسِ إحدى آلاتِها التي كانت تقتطعُهُ عن هذه الأشياء بمراعاتِها ، فإذا انصرفَتْ إلى الفكرِ في شيء آخرَ قَوِيَ فعلُها فيه .

ولمّا كانت الاهتماماتُ بالمُبصَرَاتِ كثيرةً ، ودواعِي النفس إلى اقتنائها شديدةً كالملبوسات وأصنافها ، والمفروشاتِ وأنواعها ، والمُتنَزَّهَاتِ وألوانِها ، وبالجملة جميعُ المدرَكات بالبصر — ثم فقدته ، انقطعت عنه أكثر الأشياء التي هي هُمُومُ الإنسانِ ، وأسبابُهُ في الفكر ، واستخراجِ الحِيَلِ في تحصيلها وقتَ الطمعِ فيها ، وأسَفِهِ على فوتِها إذا فاتته ، فتقِلُّ هومُ الأعمى لأجل ذلك .

(١٩)

مسألة طبيعية واختيارية

لم قال الناس لا خيرَ في الشركة ؟

وهذا نجـده ظاهرَ الصحةِ ؛ لأنا ما رأينا مُلْكاً ثَبَتَ ، ولا أمراً تمَّ ، ولا عَقْداً صحّ بشركة ، وحتى قال الله — عزّ ذِكْرُهُ — « لو كانَ فيهما آلِهةٌ إلاّ اللهُ لَفَسَدَتا(٢) » وصار هذا للمعنى أشرفَ دليلٍ في توحيدِ اللهِ — جل ثناؤه — ونفي كلِّ ما عداه :

(١) راجع نكت الهميان في نكت العميان ص ٢٦ .
(٢) سورة الأنبياء ٢٢ .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنما صارت الشركةُ بهذه الصفة لأن كلّ من استغنى بنفسه ، وكَفَتْهُ قوّتُه فى تناوُلِ حاجته لم يَستَعِنْ فيها بغيره ، فإذا عجزَ واحتاجَ إلى معاونةِ غيرِه اعْتَرَفَ بالنَّقصِ ، واستَمَدّ قوةَ غيرِه فى تمام مطلوبِه .

ولما كان العجز / مذموما ، والنقصُ معيبا كانت الشركة التى سَبَبُها العجزُ [٣٦-ب] والنقصُ معيبةً مذمومةً ؛ لأنه يُستَدَلُّ بها على نقصِ المتشاركين جميعا وَعجْزِهما .

على أن الشركةَ للانسان ليست مذمومةً فى جميع أحواله ، بل إنما تُذَمّ فى الأشياء التى قد يَستَقِلُّ بها غيره ، وينفرد باحتمالها سواه ، كالكتابة وما أشبهَها من الصناعات التى لها أجزاء كثيرة ، وقد يَجْمَعُها إنسانٌ واحدٌ فَيَستَقِلُّ بها ، وينفردُ بالصناعة أجمعِها ، فإذا نَقَصَ فيها آخرُ [و] احتاج إلى الاستعانةِ بغيرِه ظهرَ نقصه ، وبَانَ عجزهُ ، ودخل فى صناعته خللٌ . أو كاحتمالِ مائةِ رطلٍ من الثقل ، فإن الإنسانَ الواحدَ يكملُ له ، ويستقل به ، فإذا احتاج إلى غيره فى احتمالِه دلّ على نقصه وعجزِه وخَوَرِه .

ثم يَعرِضُ فى الأمرِ المشتركِ فيه من النقص والتفاوتِ لأجل القوى المختلفة ، والهِمَمِ المتباينةِ ، والأغراضِ المتضادةِ التى قد تعاورته — ما لا يَعرِضُ فى غيره من الأمور التى ينفرد بها ذو القوةِ الواحدةِ ، وتخلص فيها همةٌ واحدةٌ ، ويختصها غرضٌ واحدٌ ؛ فإن مثل هذا ينتظمُ ويتّسِق ، ويظهر فيه فضلٌ بيِّنٌ على الأول .

فأما الأمور التى لا يكمل الإنسان الواحدُ لها ، ولا يستقلُّ بها أحدٌ ، فإنّ الشركةَ واجبةٌ فيها ، كاحتمالِ حجرِ الرّحى ، ومدِّ السُّفُنِ الكبارِ / وغيرِها [٣٧-أ]

من الصناعات التى تَتِمُّ بالجماعات الكثيرةِ ، وبالشركةِ والمعاونةِ ؛ فإن هذه الأشياء وإن كانت الشركةُ فيها واجبة ؛ لعجزِ البشرِ ، وكان الذمُّ ساقطاً ، ومصروفا عن أصحابِها بما وَضَحَ من عذرِهم فيها — فإنَّ المعلومَ من أحوالها أنها لو ارتفعَتْ بقوةٍ واحدةٍ ، وتَمَّتْ بِمُدَبِّرٍ واحدٍ كانت لا محالةَ أحسنَ انتظاماً ، وأقلَّ اضطرابا وفساداً ، وأولى بالصلاحِ وحسنِ المَرْجُوع .

فالشركةُ بالإطلاقِ دالةٌ على عجزِ الشريكين ، وعائدةٌ بَعْدُ على الأمرِ المُشْتَرَكِ فيه بالخَلَلِ والفسادِ عما يتمُّ بالتَّفَرُّد ، وإن كان البشرُ معذورين فى بعضها وغيرَ معذورين فى بعض .

***

وأما المُلْكُ البشرىُّ فإنَّهُ لما كان من الأمور التى تنتظم بِتَدْبِيرٍ واحدٍ ، وأمرٍ واحدٍ — وإن اشتركت فيه الجماعة فإنهم يصدرون عن رأىٍ واحدٍ ، ويصيرون كآلاتٍ لِلْمَلِكِ ، فتتآحد الكثرةُ ، ويظهرُ النظامُ الحسَنُ — كان الاستبداد والتفرد به أفضلَ لا محالةَ ، كما مثلناه فيما تقدم .

فإذا اختلفت الجماعة التى تَتَعاوَنُ فيه ، ولم تُصْدِرْ عن رأىٍ واحدٍ ظهر فيه من الخلل والوَهَنِ والتَّفاوُتِ ما يظهرُ فى غيرِه باختلافِ الهِمَمِ ، وانتشارِ الكثرةِ المؤدى إلى فساد النظامِ المتآحِدِ ، ثم يكونُ فسادُه أعمَّ وأظهرَ ضرراً بحسب غَنَائِه وعائدَتِه وعِظَمِ محلِّه وجلالةِ موضعِه .

[٣٧-ب] وقد أبان الله — تعالى — جميعَ ذلك بأخصرِ لفظٍ / وأوجزِ كلامٍ ، وأظهرِ معنى ، وأوضح دلالةٍ فى قوله عز مِنْ قائل « لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا » سبحانه وجل ثناؤه ولا إلهَ غيرُه .

(٢٠)

مسألة اختيارية

لِمَ فَزِعَ الناسُ إلى الوسائط في الأمور مع ما قالوه في المسألةِ الأولى من فساد الشركةِ والشركاء ؟ حتى إن جماهيرَ الأمورِ ومَعَاظِمَ الأحوالِ[1] ، في الشريعةِ والسياسةِ ، لا تتمُّ ولا تَنْتَظِمُ إلا بوسيط يُلْحِمُ ويُسْدِي ، ويَرْتُق ويَفْتُق ، ويُحَسِّنُ ويُجَمِّل .

الجـــواب

قال أبو علي مِسكويه — رحمه الله :

لما كانت ضروراتُ الناسِ داعيةً إلى شَرِكَةِ الأحوال التي قدمنا ذكرها في المسألة الأولى ، وكان كلُّ إنسانٍ يحبُّ نَفْسَهُ ، ويحبُّ لها المنفعةَ ، ويحرِصُ على الاستئثارِ بها دون صاحبه — ظَهَرَ الفساد ، وحدث التَّظَالُمُ الذي ذكرته في المسألة المتقدِّمةِ ، ولم يثق أحدُ المشاركين في الأمر بصاحبه ؛ لأنه ذو نصيب فيه ، ومحبةٍ للمنفعةِ العائدة منه لنفسه ، وكان للهوى تَطَرُّقٌ إليه ، وتَسَلُّقٌ عليه ، فاحتاجا إلى واسطة تكون حالُهُ في ذلك الأمرِ بَرِيَّةً من حالهما[2] ؛ ليعتدِلَ حكمُهُ ، ويصحَّ رأيُه ، ويُعْطِيَ كلَّ واحدٍ قِسطَه ونصيبَه من غير حَيْفٍ[3] ولا هوًى .

وليس يجب إذا كانت الشركةُ مذمومةً أن يخلو منها الإنسانُ ؛ لأنه يضطر بالضعف البشري إليها / كما ضربنا له المثلَ من الحملِ الثقيل ، أو كثرةِ أجزاء [٣٨ - ١] الشيء المنظور فيه .

---

(١) في الأصل « الأموال » .

(٢) في الأصل : « حالها » .

(٣) الحيف : الميل في الحكم ، والجور والظلم .

فإن تُرِكَتْ الشركةُ فى مثل هذه الأمورِ ، وأُهمِلَتْ المعاونةُ ، فاتَ ذلك الأمرُ دفعةً ، وفى فوته فوتُ منافِعَ عِظامٍ ، فكان تحصيلُهُ على ما يقع فيه من الخللِ أولى من تركه رأسا .

وأكثر أمور البشرِ لايتمُّ إلا بالمعاونةِ والتَّشارُكِ ؛ لعجزهم عن التفرُّدِ ، وتقصيهمْ عن الكمال ، وظهورِ أثرِ الخلق والإبداعِ فيهم ، فلما كان المتشاركون فى الأمر أكثرَ عددا ، والآراء أشدَّ اختلافاً ، والأهواء أغمضَ مَدْخَــلا — كانت الحاجاتُ إلى الوسائطِ أصدقَ ، والضرورةُ إليهم أشدَّ .

والسياسةُ من هذه الأمور ، أعنى التى تــكثر فيها الأهواء ، ويُحتَاجُ فيها إلى الاشتراك والتعاوُنِ فيُحْتَاجُ فيه إلى من يصدق رأيُه ، ويسلم من الهوى والعصبيَّةِ ، فإنْ أمكنَ أنْ يكونَ الوسيطُ خلوا من ذلك الأمرِ كان أجْـدَرَ بالحـكْمِ العدلِ ، والرأيِ الصائبِ ، وإن لم يكن ذلك اجتهد أنْ يكونَ حظُّهُ فى الأمر أقلَّ من حظِّ المختصمين ، أويكونَ أكثرَ ضبطا للنفس ، وأقمعَ للهوى ، وأكثرَ رياضةً من غيره ، وكل ذلك ليسـلَمَ من داعى الهوى ، والميلِ معه ، والانصبابِ إليه ؛ لتتفقَ الـكلمةُ ، ويَحْدُثَ العدلُ الذى هو سببُ التآحُـدِ وزوالِ الـكثرة .

(٢١)

مسألة طبيعية خلقية

[٣٨-ب] لم طال لسان الإنسان فى حاجة / غيره ، إذا عُنِيَ به ، وقصر لسانه فى حاجته مع عنايته بنفسه ؟ وما السر فى هذا ؟

الجــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

بِنْيَــةُ الإنسان وتركيبُهُ ومبدأُ خلقِهِ وقَعَ على أنه مَلِكٌ ، فــكل إنسان

له أن يكون ملكاً بما أعد له من القوى للمساعدة عليه ، ولا ينبغى لأحد أن يقصِّرَ عن أحد فى هذا المعنى إلا لآفةٍ أو نقصٍ فى البِنْيَةِ .

ولمّا عرض للواحدِ بعد الواحدِ أن يسألَ غيرَه ، مع أنَّ موضوعَهُ موضوعُ الآخرِ ، ولم يكن بأن يحتاجَ إلى صاحبه أولى من أنْ يحتاجَ صاحبه إليه — وجب أن تحدُثَ له عزةُ نفسٍ تمنعُهُ من التذلُّلِ .

ولهذه العلة وجب التمدُّن ، وحدث الاجتماعُ والتعاونُ ، وحسُنَ بين الناس التعاملُ ، وأن يَدفَعَ الإنسان إلى صاحبه [حاجته][1] إذا كانت عنده ؛ لِيَستدعِيَ مِثْلَها منه ، فيجدَها أيضاً عنده .

فالسائل إذا لم يكن مُعوِّضاً ، ولا معامِلا ، والتمس الرِّفْدَ من غيرِه من غير مقابَلةٍ عليه ، ولاوعدٍ من نفسه بمثلِهِ — كان كالظالم ، وأيسرُ ما فيه أنَّه قد حطَّ نفسَه عن رتبةٍ خُلِقَ عليها ، ونُدِبَ إليها فقصُرَ لسانُهُ ، واحتقر نفسَه .

فأما إذا تكلم فى حاجة غيرِه لم يعرِض له هذا العارضُ ، فكأنه إنما يُحيلُ بهذا النقصِ على من تكلَّمَ عنه فانطلق لسانُهُ ، ولم تَذِلَّ نَفْسُه .

(٢٢)

مسألة طبيعية خلقية

ما سبب الصِّيتِ الذى يتَّفِقُ لبعضِهم بعد موته ، وأنَّه يعيش خاملا ، ويشتهر ميتاً / كمعروف الكَرْخِيِّ[2] ؟ [٣٩-١]

(١) زيادة يوجبها السياق .

(٢) كان معروف بن فيروز الكرخى من كبار مشايخ الصوفية ، ومن موالى على ابن موسى الرضا . وكان أستاذ السرى السقطى . توفى سنة مائتين ، كما فى رسالة القشيرى ص ٩ — ١٠ .

الجـــواب

قال أبو علي مسكويه — رحمه الله :

معظم السبب في ذلك الحسدُ الذي يَعتَرِي أكثرَ الناس ، لا سيما إذا كان المحسودُ قريبَ المنزلةِ من الحاسد ، أو كان في درجته من النَّسَب أو الولاية والبلديّةِ أو ما أشْبَهَهَا ؛ فإنَّ هذه النِّسَبَ إذا تقاربت بين الناس فاشتركوا فيها ، ثم انفرد واحد منهم بفضيلة نافَسَهُ الباقون فيها ، وحسدوه إياها حتى يحملَهُم الأمر على أنْ يجحدوه آخر الأمر ؛ ولذلك قيل : أزهد الناس في عالمٍ جيرانُه ؛ لأن الجِوَارَ وكثرةَ الاختلاطِ سببٌ جامع لهم يَتَسَاوَوْنَ فيه ؛ فإذا انفرد أحدهم بفضيلة لَحِقَ الباقين ما ذكرتُه .

وربما كان سببُ زهدهم فيه غيرَ هذا ، ولكن الأغلبُ ما ذكرتُه .

فأما البعيد الأجنبيُّ فإنه لمّا لم يجمعهُ وإياه سببٌ خفَّ عليه تسليمُ الفضلِ له ، وقلَّ عارضُ الحسد فيه ؛ ولأجل ذلك إذا مات المحسودُ ، وانقطع السبب الذي بينه وبين الحسّادِ أنشَئُوا يُفضِّلُونَهُ ، ويُسَلِّمونَ له ما مَنَعُوهُ إياه في حياته .

(٢٣)

مسألة خلقية

ما الحسد الذي يعتري الفاضلَ العاقلَ من نَظيرِهِ في الفضل ، مع علمِه بشناعةِ الحسدِ ، وبقُبْحِ اسمِه ، واجتماعِ الأولين والآخرين على / ذمه ؟ [٣٩ - ب]

وإن كان هذا العارضُ لا فكاكَ لصاحبه منه لأنه داخلٌ عليه ، فما وجهُ ذمّه والإنحاء عليه ؟

وإن كان مما لا يدخل عليه ولكنّه يُنْشِئُه في نفسه ، ويُضَيِّقُ صدرَه باجتلابه ، فما هذا الاختيار ؟

وهل يكون مَنْ هذا وصْفُهُ في درجة الكَمَلَةِ أوَ قريبا من العقلاء ؟

وقد قيل لأرسطاليس : ما بال الحسود أطول الناس غما ؟

قال : لأنه يغتمُّ كما يغتم الناس ، ثم ينفرد بالغم على ما ينال الناس من الخير.

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الحسد أمر مذمومٌ ، ومرضٌ للنفس قبيحٌ ، وقد غلِط فيه الناسُ حتى سَمَّوْا غيره باسمه مما ليس يجرى مجراه . وهـذا بعينه هو الذى غلَّط السائل حتى قال : ما الحسد الذى يعترى الفاضل ؟ لأن مَنْ يكون فاضلا لا يكون حسوداً .

وسنتكلم على الحسـد ما هو ؛ لِتُعْرَفَ مائيَّتُهُ فيُعْرَفَ قبحهُ ، ويوضع فى موضعه ، ولا يُخْلَطَ بغيره ، فنقول :

إن الحسد هو غم يلحق الإنسان بسبب خير نالَ مُسْتَحِقَّه ، ثم يَتْبَعُ هذا الانفعالَ الردىء أفعالٌ أخر رديئةٌ ، فمنها أن يتمنى زوالَ ذلك الخيرِ عن المستَحِقِّ ، ويتبعُ هذا التمنى أن يسعى فيه بضروب الفساد فيَتَأَدّى إلى شرور كثيرة .

فَمَنْ عرض له عارضُ الحسدِ الذى حددناه فهو شريرٌ ، والشريرُ لا يكون فاضلا .

ولـكنْ لما كان هذا الغمُّ قد يعرض للانسان على / وجوه أخرَ غيرِ مذمومة [٤٠-١] غَلِطَ فيه الناس فسمَّوْه باسم الحسد ، ومثال ذلك أنَّ الفاضلَ قد يَغْتَمُّ بالخير إذا ناله غيرُ مستحقه ، لأنه يُؤْثِرُ أن تقع الأشياء مواقِعَها ، ولأن الخيرَ إذا حصل عند الشرير استعمله فى الشر إن كان مما يُسْتَعْمَل ، أو لم ينتفع به بتة .

وربما اغْتَمَّ الفاضلُ لنفسه إذا لم يصب من الخير ما أصابه غيرُه إذا كان مستحقا مثله .

وإنما لم أسم هذا حسدا لأنَّ غمَّهُ لم يكن بالخير الذى أصاب غيره ، بل لأنه حُرِمَ مثلَهُ . وإذا آثر لنفسه ما يجدُه لغيرِه لم يكن قبيحا ، بل يجب لـكلِّ أحدٍ

إذا رأى خيرا عند غيرِه أن يتمناه أيضا لنفسه ، لأن هذا النمَّ لا يتبعه أن يتمنى زوال الخير عن مستحقه .

وقد فرَّقتْ العرب بين هذين : فسمُّوا أحدَهما حاسدا ، والآخرَ غابطا .

ونحن نؤدب أولادنا بأن ندلَّهمْ على الأدباء ونَنْدُبَهُمْ على فضائلهم ، فإنَّ ذا الطبع الجيِّدِ منهم يتمنى لنفسه مثلَ حال الفاضل ، ويسلكُ سبيله ، ويجتهدُ فى أن يَحْصُلَ له ما حصل للفاضل ، وبهذه الطريقةِ ينتفع أكثرُ الأحداث .

وأما ذو الطبع الردىء فإنه يغتمُّ بما حصل لغيره من الأدب والفضل ، ولا يسعى فى تحصيل مثله لنفسه ، ولكنَّه يجتهدُ فى إزالتِه عن غيره ، أو منعِه منه ، أو يَجْحَدُهُ إياه ، أو يَعيبُه به فهو حينئذ حاسدٌ شرير !!!

* * *

فأما قولك إنَّ هذا العارضَ لا فِـكَاكَ لصاحبِه منه لأنه داخلٌ عليه إلى [٤٠-ب] آخر الفصل / فإنى أقول :

إن الانفعالات — أعنى ما لم يكن منها نحو الاستكمال — كلُّها مذمومةٌ ؛ لأنها من قبيل الهَيُولى ، ولذلك لو أمكن الإنسانُ ألاَّ ينفعلَ بتةً لـكان أفضلَ له ، ولـكنْ لما لم يكن إلى ذلك سبيلٌ وجب عليه أن يُزِيلَ كلَّ ما أمكن إزالتُه من الانفعالات ؛ ليتمَّ ويكمُلَ ، وذلك بالأخلاق والآداب المرضيَّةِ ، ويحصُل له ذلك بسياسة الوالدين أولاً ، ثم بسياسة السلطان ، ثم بسياسة الناموس والآدابِ الموضوعةِ لذلك ؛ فإنَّ الإنسانَ يستفيد بهذه الأشياء صُوَرا وأحوالا ، ثم تصير قُنْيَةً وملكةً ، وهى المسماة فضائلَ وآدابا .

(٢٤)
مسألة طبيعية وخلقية

ما سبب الجزع من الموت ؟ وما الاسترسال إلى الموت ؟

وإن كان للمعنى الأولُ أكثر فإن الثانىَ أبْيَنُ وأظهرُ .

وأىُّ المعنيين أجلُّ : أَلجزَعُ منه أم الاسترسالُ إليه ؟ فإنَّ الكلامَ فى هذه الفصولِ كثيرُ الرَّيْعِ جمُّ الفوائد .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الجزع من الموت على ضُروب ، وكذلك الاسترسالُ إليه . و بعضه محمودٌ ، و بعضه مذمومٌ ؛ وذلك أنَّ من الحياة ما هو جيِّدٌ محبوبٌ ، ومنها ما هو ردىءٌ مكروهٌ ، فيجب من ذلك أن يكون ضدُّها الذى هو الموتُ بحَسَبِهِ : منه ما هو حيال الحياةِ الجيـدة المحبوبةِ ، فهو ردىءٌ مكروهٌ ، ومنه ما هو حيال / الحياةِ [٤١ ب] الرديئةِ المكروهةِ ، فهو جيِّدٌ محبوب .

ولا بد من تَبْيينِ هذه الأقسام ليَبِينَ سببُ الجزعِ والاسترسالِ[1] ، وأيُّهما أعلى ، فأقول :

إن الحياة المقترِنَةَ بالآفات العظيمة ، والمِهنِ الهائلةِ[2] ، والآلامِ الشديدةِ : مثلُ أن يُسْبىٰ الرجلُ وأهلُه وولدُه ويَملِكَهُمْ قوم أشرارٌ حتى يرَى فى أهـلِه وولدِه ما لا طاقةَ له به ، ويُسَامَ فى نفسِه وجسمِه ما لا صـبرَ عليه ، ويقعَ فى الأمراض الشديدةِ التى لا برءَ منها ، ويُضْطَرَّ إلى فعلٍ قبيحٍ بأصدقائه و بوالديه ، فهذا كلُّه ردىءٌ مكروهٌ ، وليس أحدٌ يختار العيشَ فيه ، ولا يؤثِرُ الحياةَ معه ، فضدُّه إذاً جيِّدٌ محبوبٌ ؛ لأنَّ الموتَ أمامَ هذه المحنِ فى مجاهدةِ عدوٍّ يسومُ هذا السَّوْمَ — موتٌ مختارٌ جيِّـدٌ . فيجب بحسب هذا النظرِ أنْ نقولَ : إنَّ تلك

---

(١) يقال : استرسل الى فلان : انبسط إليه واستأنس به ، ونريد بالاسترسال الى الموت الرضا به عن سماح .

(٢) مهن فلانا الأمر : جهده ، فالمهنة هنا : الجهد والشدة .

الحياةَ المكروهةَ يُستَحَبُّ فيها الموتُ الذى هى ضده . فالاسترسال إلى هذا الموت جيد ، وسببه ظاهر .

وكذلك إذا عُكِسَتْ الحال ، فإن الحياةَ المحبوبةَ والعيشَ المضبوطَ ، التى معها صحةُ البدن ، واعتدالُ المِزاجِ ، ووجودُ الكفايةِ من الوجوهِ الجميلة ، والتمكُّنُ بهذه الأشياء من السعى نحو السعادةِ القصوى ، وتحصيلُ الصورةِ المكمِّلةِ للإنسان مع مساعدةِ الإخوان الفضلاء ، وقرةُ العين بالأولاد النجباء ، والعزُّ بالعشيرة وأهلِ البيت الصالحين / — كلُّه محبوبٌ مؤثَرٌ جيِّدٌ . ومقابِلُهُ [٤١-ب] إذن الذى هو الموت ردىءٌ مكروهٌ ؛ لأنَّ هذا الموتَ ينقطعُ به استكمالُ السعادةِ وإتمامُ الفضيلة ، ويُفوِّتُه أمراً عظيماً كان معرَّضاً له .

فالجزع من هذا الموت واجبٌ ، وسَبَبُهُ بيِّنٌ .

وهذا ضربٌ من النظر ، وبابٌ من الاعتبار .

وضرب آخرُ وهو أن البقاء بنفسه أمرٌ مختارٌ ؛ لأنه وجودٌ متصلٌ ، والوجودُ كريمٌ شريفٌ . وضدُّه العدمُ رذلٌ خسيسٌ ، والرغبة فى الشىء الكريمِ واجبةٌ ، كما أنَّ الزهدَ فى الشىء الخسيس واجبٌ .

وإذا كانتْ حياةٌ ما منقطعة لا محالةَ ، ثم كان ذلك يُفضِى إلى حياة أخرى أبديَّةٍ ، ووجودٍ سرمديٍّ — صار هذا الموتُ غيرَ مكروهٍ إلا بقدرِ ما يُكرَهُ من الدواء المرّ إذا أدَّى إلى الصحة ، فإن العلاجَ المؤلم والدواء الكريهَ مختاران إذا أديا إلى صحةٍ طويلةٍ ، وسلامةٍ متصلةٍ . فإن لم يكونا مختارين[1] بالذات فهما مختاران بالعرض .

فالإنسان المستبصر الذى يرى أن أخراه أفضلُ من دنياه ، وآجلَهُ خيرٌ له من عاجله — يَسْتَرْسِلُ إلى الموت استرسالَهُ إلى الدواء الكريه ، والعلاجِ المؤلمِ ؛ ليُفضِيَ به إلى خير دائم ، وإن كان هذا الاختيارُ بالعرضِ

(١) فى الأصل « مختاران » .

لا بالذاتِ ، وربما ظن ذلك ظنا لحسن أيضا منه الاسترسال إليه بحسب قوة ظنه وما وقع إقناعه به ، كما يحسن فى الدواء إذا قوى ظنه بمعرفة واصفه / له . [٤٢-١]

فأما من خلا من هذا الاعتقاد والظنّ القوىّ فهو يجزع من الموت ؛ لأنه عدم ما ، والعدم مهروب منه ، وهذا سبب صحيح وعلّة ظاهرة .

وهذا ضرب آخر من الاسترسال إلى الموت ، والجزع منه ، وهو أن من قَوِىَ ظنه واستحكمت بصيرته فى عاقبته ومَعاده ولكنه لم يُقدِّم ما يعتقد أنه يسعد به ، ولم يتأهب بأهبته ، ولا استعد له عدةً ، فهو يكره الموتَ ، ويجزع منه ، ولا يسترسل إليه .

وبالضد مَنْ رأى أنه مستعد لعدته ، آخذ أهبته ، فهو حريص عليه ، مسترسل إليه .

وأنت ترى ذلك فى أصحاب الأهواء المختلفة ، والديانات المتضادة ، كالهند فى تسرعهم إلى إحراق نفوسهم ، وإقدامهم على ضروب المُثْل والقتل فى أبدانهم ، وكالخوارج فى حرصهم على الموت ، وبذلهم نفوسهم فى مواقفهم المشهورة ، وحروبهم المأثورة ، وأن الرجل إذا طُعِن قنَّعَ فرسَه ليسبح فى الرّمح ، وينتهىَ إلى طاعنه[1] ، ثم قرأ : « وعَجِلْتُ إليْكَ رَبِّ لِترْضَى[2] » ؛ ولذلك اتخذ أصحاب السلطان فى صدور رماحهم [حاجزا][3] لئلا يسبح فيها المطعون فيصلَ إلى الطاعن .

والصابرون على أنواع العذاب ، وضروب المَثْل[4] والقتل من أهل

---

(١) يريد أن الخارجى إذا طعنه عدوه بالرمح ضرب فرسه ليتقدم حتى يلحق طاعنه فيقضى عليه ، غير عابئ بنفاذ الرمح فى صدره .

قال المبرد فى الكامل ٣/٩٥٤ « وكان فى جملة الخوارج لدد واحتجاج ، على كثرة خطبائهم وشعرائهم ، ونفاذ بصيرتهم ، وتوطين أنفسهم على الموت ، فنهم الذى طعن فأنفذه الرمح فجعل يسعى فيه إلى قاتله وهو يقول : « وعجلت إليك رب لترضى » .

(٢) سورة طه : ٨٤ .

(٣) مكان الزيادة يقتضى كلمة بمعناها .

(٤) المثل : مصدر مثل يمثل من باب نصر ينصر ، يقال مثل به : إذا نكل به بجدع أنفه وقطع أذنه أو نحو ذلك .

[٤٢ - ب] الأهواء — أكثر من أن يُحْصَوْا . وإنما ذكرنا سبب الجزع من الموت ، والاسترسالِ إلى الموت ، وأيُّهما يحسن ، وفى أى موضع ، وعلى أى حال . /

(٢٥)

مسألة طبيعية

لم كانت النجابة فى النِّحاف أكثرَ ؟

ولم كانت الفُسُولة فى السِّمان أكثرَ ؟

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذه المسألة كأنها عن الحال الأغلب ، والوجودِ الأكثرِ .

والسبب فيه أنه لما كانت الحرارة الغريزية سببَ الحياة ، وسبب الفضائل التابعة للحياة ، أعنى الذكاء والحركة والشجاعة وما أشبهها — كانت الأبدان التى حظُّها منها أكثرُ — أفضلَ .

والحكم الصحيح فى هـذا أن الأبدان المعتدلة فى النحافة والسمن ، والطول والقصر ، وسائر الكيفيات الأخر — أفضلُ الأبدان .

ولما كانت مسألتك مخصوصةً بالنحافة والسمن خصصنا الجواب أيضاً ، فنقول :

إن الحرارة إذا قاومت أخلاط البدن فأذابت فضول الرُّطوبات منه ، وقمت البرد الغالب عليه الذى هو ضده — كان ذلك سبباً للحركة واليقظة ، وسبباً للإقدام والنَّجْدة . ويتبع هذه الأشياء سائر الفضائل اللازمة لها ، وَذَكْوُ[1] الحرارة التى فى القلب ، وهى أول هذه الفضائل كلِّها . وإذا غلبت الرطوبات عليها

---

(١) الذكو : مصدر ذكت النار تذكو ذكوا : اشتد لهبها . وفى الأصل « وذكر » .

أطفأتها وغمرتها ، وحالت بينها و بين أفعالها ، وعاقتها عنها ، فكان ذلك سبباً للفُسُولة ولواحقها من الكسل والبلادة والجبن وسائر / الرَّذائل التى تتبعها . [٤٣-١]

والنحافة والسمن ، وإن كانا جميعاً قد خرجا عن الاعتدال ، فأحدهما وهو النّحافة خروجه عن الاعتدال بإفراط الحرارة التى هى سبب الفضائل ، وهى أولى بها من الطرف الآخر الذى هو ضدها ، أعنى السمَن الذى هو خروج عن الاعتدال إلى جانب البرد وعدمِ الحرارة المؤدى إلى بطلانها وزوالها .

وقد تبين فى كتاب الأخلاق أن أطراف الفضائل كلها مذمومةٌ ، ولكن بعضها أقرب إلى المدح . وإن كان البعد من الوسط فيهما واحداً كان الاعتدال الممدوح بالجود والسخاء له طرفان ، أحدهما البخل ، والآخر التبذير ، وهما جميعاً مذمومان ، وخارجان من الاعتدال ، إلا أن أحد الطرفين ، وهو التبذير أشبه بالجود من الطرف الآخر ؛ لأن أحد الطرفين بالإمعان يتأدى إلى بطلان الشىء الممدوح وعدمه ، والآخر يتأدى إلى الزيادة فيه بالإفراط . ولعمرى إنهما فى فقد الاعتدال [سواء] ولكن أحدهما أشبهُ به من الآخر . وهذا هو موضع لا يُدفع ولا ينكر .

(٣٦)

مسألة طبيعية

لِمَ كان القصير أخبثَ ، والطويل أهوجَ[1] ؟

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذا أيضاً طرفان لموضع الفضيلة ، وذلك أن الاعتدال من الطول والقصر هو

(١) الهَوَج : الحمق .

المحمودُ ، ولكن الطول بالتفاوت فى الخلق أقرب إلى الذم ، وذلك لبعد
[٤٣-ب] / الأعضاء الرئيسية بعضها من بعض ، لا سيما العضوان اللذان هما أظهرُ الأعضاء
رياسةً ، أعنى القلبَ والدماغ ، فإن هذين يجب أن يكون بينهما مسافةٌ معتدلةٌ ؛
لتتمكن الحرارة التى فى القلب من تعديل برودة الدماغ ، وحفظِ اعتداله ، و بقاء
الروح النفسانى الذى يتهذب فى بطون الدماغ ، وتتمكن أيضاً برودة الدماغ من
تعديل حرارة القلب ، وحفظِ اعتداله عليه .

وهذا الاعتدال إذا بعُد أحد العضوين من الآخر تفاوت واضطرب نظامه ،
وفسد التركيب ، وفسدت الأفعال الصادرة عن الإنسان ، ونقصت فضائله .

وليس يعرض فى قرب من التفاوت ما يعرض فى بعد أحدهما من الآخر .

(٢٧)

مسألة خلقية

لم صار بعض الناس إذا سئل عن عمره نقص فى الخبر ، وآخر يزيد على
عمره فى الخبر ؟

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

غرض الرجلين جميعاً أعنى الناقصَ من مدة عمره ، والزائدَ فيها — غرضٌ
واحد و إن اختلفا فى الخبر .

ور بما فعل الرجل الواحد ذلك بحسب زمانين مختلفين ، أو بحسب حالين
فى زمانٍ واحد .

وهو من رذائل الأخلاق ؛ لأنه يوهم بالكذب فضيلةً لنفسه ليست فيها .

[٤٤-١] وسبب هذا الفعل محبةُ النفس ، وذاك / أن الإنسان يُحب أن يُعتقَد فيه من

الفضل أكثر مما هو ، ويُحِب أن يُعْذَر فى نقص إن وجد فيه .

وهو إذا كان حدثا وظهرت منه فضيلة أو نقيصة نَقَصَ من زمان عمره ، ليعلم غيره أن الفضيلة حصلت له فى زمان قصير ، وأن ذلك لم يكن ليتم له إلا بعناية كثيرة ، وحرص شديد ، ونفس كريمة ، وانصراف عن الشهوات الغالبة على أقرانه ، وترك اللعب الذى هو يستولى على لِدَاتِهِ ، وكلما كان الزمان أقصرَ كان إلى الفضيلة أقربَ ، وكان التعجب منه أكثرَ .

وإن كانت منه نقيصة عُذِر فى فعله بقلة الحُنْكَة والدُّرْبة ، وانتُظِر فلاحُه ورُجى تلافيه وإنابتُه .

وإن الإنسان مرشح طول عمره لاقتناء الفضائل ، والاستكثارِ من المعارف ، ويجب أن يكون أبدا بحال من التفضل يُسْتَكثر فى مثل سنه أن يبلغ إليها ، أو يُعجبُ من كثرة تدربه بالزمان القصير فى الأمور التى يُحتاج فيها إلى الزمان الطويل .

وأيضاً فإن المكتهلَ ، وذا السن الكثيرَ التجربة ممن صحب الزمان ، ولقِىَ الرجال ، وتصرّف فى العلوم — مهيبٌ فى النفوس ، جليلٌ فى الصدور ، مُوَقَّرٌ فى المجالس ، مستشارٌ فى النوائب ، مرجوعٌ إليه فى الرأى . وهذه حال مرغوب فيها ، فإذا بلغ الإنسان من السن ما يحتمل أن يَدَّعىَ فيه هذه الدعوى أو يشبه نفسَه بأصحاب هذه / المراتب — زاد فى عمره ؛ لتسلم له هذه المرتبة فتُعتَقَدَ فيه . [٤٤-ب]

فكل واحد من الرجلين ، أو الرجلِ الواحدِ فى الزمانين أو الحالتين ، غايتُه فى التكذب بما ينقص أو يزيد من عمره التَّمْوِيهُ بالفضل ، وادعاء رتبة ليست له .

وهذا شر ظاهر فمُتَعاطِيه شرير ، وأفاضلُ الناس لا يعتريهم هذا الشرّ ؛ لأنهم لا يتدنسون بالكذب ، ولا يَتَكَثَّرُون بالباطل .

(٢٨)
مسألة طبيعية

لم صار الإنسان يحب شهراً بعينه ، ويوما بعينه ؟

ومن أين يتولد للإنسان صورة يوم الجمعة على خلاف صورة يوم الخميس ؟

وقيل للرُّوذَكى[1] — وكان أَكْمَهَ ، وهو الذى ولد أعمى — كيف اللون عندك ؟ قال : مثل الجمل .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما محبة الإنسان شهراً بعينه فلأجل ما يتّفق له فيه من سعادةٍ ما ، بحُصول مأمول ، أو ظفَر بمطلوب ، أو انتظار مَرجوّ فى وقت بعينه ، أو سرور بعَقِب غمّ ، أو راحة بعد تعب ، وربّما استمر ذلك به ، وتكرر عليه مدة من عمره فى وقت بعينه ، فأنِسَ به وألفه وأحبّه لِمَا يتفق له فيه ، ولذلك أحبّ صِبيان المسلمين يوم الجمعة ، وأَلِفوه بعد ذلك طولَ عمرهم ، وكرهوا يوم السبت ؛ لأن يوم الجمعة / مَفْرُوضٌ لهم فيه الرّاحة ، مُرَخَّصٌ لهم اللّعِب ، ويَتْلُوه يومُ السبت الذى هو [٤٥ - ١] يوم تعبهم وعودهم إلى ما يكرهون من فقد اللّعب . فأمّا صِبيان اليهود فإنما يعرض لهم ذلك فى يوم السبت وما يليه ، وصبيان النصارى فى يوم الأحد وما يليه ،

---

(١) الروذكى : كما فى أنساب السمعانى ٢٦٢ واللباب لابن الأثير ٤٨٠/١ « بضم الراء ، وسكون الواو ، وفتح الذال المعجمة ، وفى آخرها كاف — هذه النسبة إلى « روذك » وهى ناحية بسمرقند ، والمشهور بهذه النسبة الشاعر المليح القول بالفارسية ، الذى سار شعره : أبو عبد الله جعفر بن محمد بن حكيم بن عبد الرحمن الروذكى ، الشاعر السمرقندى . وتوفى بروذك سنة تسع وعشرين وثلاثمائة) .

وكذلك[1] أيام الأعياد التى أطلق للناس فيها الراحة والزينة ، يقول النبى صلى الله عليه وسلم : « أيام أكل وشرب وبعال »[2] .

وهذه الأيام مختلفة فى أصحاب المِلَل . وكل قوم يحبون الأيام التى هى أعيادهم التى أُطلِق لهم فيها الزينة والمتعة والراحة .

وأما من تساوت به الأحوال من الأمم التى ليست تحت شرع ، ولا لهم نظام فى سيرتهم وأحوالهم ، كالزّنج وأواخر الترك وأشباههم ، فليس يلحقهم هذا المعنى ، وليس يحبون يوما بعينه ، ولا شهرا ، ولا وقتا مخصوصا .

فأما تولد صورةِ يوم الجمعة على خلاف صورة يوم الخميس فإنه على ما أقول :

إن الزمان الأظهرَ الأعمَّ الأشهرَ هو ما تحدثه دورة واحدة من الفلك الأقصى ، أعنى الذى يدبر جميع الأفلاك ويحركها بحركة نفسه إلى غير جهة حركاتها ، وذلك من المشرق إلى المغرب ، من مفروضه إلى أن يعود إليها ، وهو فى أربع وعشرين ساعة .

وإنما صار هذا الزمان أظهرَ للناس لما يظهر فيه من صباح يَعرِض ، ومساء / [٤٤-ب] بيوم وليلة ، وسببُهما ظهور الشمس فى بعض هذه المدة فوق الأرض ، وغيبتُها فى بعضٍ تحت الأرض .

وتكرُّرُ هذه الأدوار هى الأيامُ والليالى . وفى كل دَوْر منها للنّاس أفعالٌ وحركات ومواليد ومعاملات ليست فى الدّورة الأخرى .

ويتعلّق بأفعالهم هذه أحكام وأقضية فى مدد معلومة ، وآجال مفروضة ، فى مدة مضروبة ، يحتاجون فيها إلى نِسْبَتِها إلى دورة بعد دورة من الفلك الأقصى التى

---

(١) فى الأصل « وذلك » .

(٢) فى اللسان : « البعال : حديث العروسين ، والتباعل والبعال : ملاعبة المرء أهله ، وقيل البعال : النكاح ، ومنه الحديث فى أيام التشريق إنها أيام أكل وشرب وبعال ؛ والمباعلة : المباشرة » .

هى سبب لكون اليوم والليلة ؛ لِتَصِحَّ معاملاتهم ، وتصدقَ قضاياهم ، وتتعين آجالهم للضروبةُ فى أعمالهم ومعاملاتهم .

وههنا زمان آخر تحدثه دورة أخرى تختص بها الشمس فى سيرها .

وذلك أن تبتدئ الشمس من نقطة مفروضة ، وتعودَ إليها بعينها بحركة نفسها دون تحريك المحرك الأول .

وهذه الدورة هى من المغرب إلى المشرق بخلاف تلك .

وتم الدورة الواحدة من هذه الحركة التى تخص الشمس ، فى ثلاثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم على التقريب .

وهذا هو زمان أيضا ، ولكنه منسوب إلى حركة الشمس نفسها ، ويسمى : « سنة » .

وههنا زمان آخر قد تعارفه الناس أيضا ، واشتهر بينهم ، وظهوره وإن لم يكن كظهور الشمس فهو تال له ، وهو ما يكون ويحدث بدورة واحدة من حركة القمر التى تخصه دون تحريك المحرك الأول .

[٤٥ - ا] وتم الدورة الواحدة بهذه الحركة / التى تخص القمر ، وهى أيضا من المغرب إلى المشرق ، فى ثمانية وعشرين يوما ، ويسمى « شهرا » .

فهذه الأزمنة الثلاثة لما كانت ظاهرةً مكشوفة تراها العيون ؛ لأجل تعلقها بالشمس والقمر اللذين هما أنورُ الكواكب وأبينها وأكبرها[1] فى الظاهر — تعارفها الناس ، وتعاملوا عليها ، وحدثت صورة لكل دورة بحسب ما يُقَسِّطه الناس فيها من أعمالهم ، وبحسب ما يفشو فيها ويحدث من الأعمار والمواليد ، وبحسب نسبة حركاتهم إليها بمبدأ ومنتهى .

(١) فى الأصل « بالشمس والقمر الذى لما أنور الكواكب وأبينهما وأكبرها » .

وإذا نظر الإنسان إلى هذه الأدوار فى أنفسها خالية من حركات الناس وأفعالهم ، ولم ينسب إليها حركةً أخرى ، وفعلا آخر — لم يكن بينها فرق بتّة إلا بالتكرر الذى لا بد فيه من العدد بالأول والثانى والثالث ، وإلى حيث انتهى الإحصاء .

فإن نظر فيها بحسب الأحوال ، ونسب إليها أفعالا وآثارا ، ونظمها بالحساب — حدثت صور مختلفة بحسب اختلاف الأمور الواقعة فيها ، المنسوبة إليها .

* * *

فأما الأكمه الذى ذكرتَهُ فى المسألة ، فإن الفاقد حاسة من حواسه لا يتصور شيئا من محسوساته ؛ لأن التّصوّر فى النفس من كل محسوس إنما يقع بعد الإحساس به .

وذلك أن هذه القوى من قوى النفس التى تأخذ العلوم من الحواس ، إنما ترقيها إلى قوة التخيل عن الحس ، فحينئذ تثبت صورة المحسوس فى القوة المتخيِّلة ، وإن زالت صورة الحس وغابت .

فأمّا إذا فقد الحس فكيف يترقى المحسوس إلى قوة التخيل ؟ فبحق صار الأكمه لا يتخيل شيئاً من الألوان / ولا يتصوره . [٤٥ - ب]

وكذلك إنّ فقد فاقد حسَّ الشم والسمع من مبدأ ولادته ، لم يتخيل شيئاً من محسوساتهما لما قدمناه .

وحدثنى بعض أهل التحصيل من المتفلسفين أنه سأل رجلا أكمَهَ : كيف يتصور البياض ؟ فقال : « حلو » .

فكأنه لما لم يجد صورة البياض فى تخيله ردها إلى حاسة أخرى هو واجد لمحسوسها ، فسماها بها ، وظنّها إيّاها .

(٢٩)

مسألة فى حد الظلم

ما معنى قول الشاعر : —

والظلم فى خُلُقِ النفوسِ فإنْ تجدْ   ذا عفة فلعلة لا يظلمُ [١]

وما حدّ الظلم أولا ؟ فإن المتكلمين ينفكون [٢] فى هذه المواضيع كثيراً ، ولا يُنْصِفُونَ شيئاً ، وكأنهم فى الغضب والخصام .

وسمعت فلانا فى وَزَارَتِه يقول : « أنا أتلذَّذُ بالظلم » ، فما هو هذا ؟

ومن أين منشؤه أعنى الظلمَ ؟ أهو من فعل الإنسان ، أم هو من آثار الطبيعة ؟

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الظلم انحرافٌ عن العدل .

ولمّا احتيج فى فهمه إلى فهم العدل ، أفردنا له كلاما ستقف عليه ملخّصاً مشروحا . وهو فى معنى الجَوْرِ الذى هو مصدر جَارَ يَجُور ، إلا أنّ الجَوْرَ يُستعملُ فى الطريق وغيرِه إذا عُدِلَ فيه عن السَّمْت ، والظلمُ أخصّ / بمقابلة العدل الذى [٤٦ - ١] يكون فى المعاملات ، فالعدل من الاعتدال ، وهو التّقسيط بالسَّوِيّة ، وهذه السوية من المساواة بين الأشياء الكثيرة ، والمُساواةُ هى التى تُوجِدُ الكثرةَ ، وتُعطيها الوجود ، وتحفظ عليها النظام .

وبالعدل والمساواةِ تَشِيعُ المحبة بين الناس ، وتأتلف نِيَّاتُهم ، وتَعْمُرُ مُدُنُهمْ ، وتَتِمّ مُعامَلَتهم ، وتقوم سُنَنُهم .

---

(١) البيت للمتنبى كما فى ديوانه ٢/٣٨٣ ، ويروى : والظلم من شيم النفوس .

(٢) استعمل ينفك هنا فى موضع انطلق وأفاض .

ولشرح هذا الكلام ، وتحقيقِ مائيَّةِ القول فى العدل وذكرِ أقسامه وخصائصه — بسطٌ كثير لم آمن طوله عليك ، وخروجي فيه عن الشَّرِيطَة التى اشترطتها فى أول الرسالة من الإيجاز ، ولذلك أفردتُ فيه رسالة ستأتيك مقترنةً بهذه المسألة ، على ما يَشفيك بمعونة الله .

ولو أصبنا فيه كلاما مستوفًى لحكيم مشهور ، أو كتابا مؤلَّفا مشروحا — لأرشدنا إليه على عادتنا ، وأحلْنا عليه كرسمنا ، ولكنا لم نعرف فيه إلا رسالةً لجالينوس مستخرجةً من كلام أفلاطون ، وليست كفايةً فى هذا المعنى ، وإنما هى حضٌّ على العدل ، وتبيينٌ لفضله ، وأنّه أمرٌ مؤثَرٌ محبوبٌ لنفسه .

وإذا عرفت العدل من تلك الرسالة ، عرفت منه ما عدل عنه ، ولم يقصد سمته .

وكما أن إصابة السهم من الغرض إنما هو نقطة منه ، فأما الخطأ والعدولُ عنها فكثير بلا نهاية — فكذلك العدل لما كان كالنقطة بين الأمور تقسمها بالسوية ، كانت جهات العدول عنها كثيرةً بلا نهاية . وعلى حسب القرب والبعدِ يكون ظهورُ القبح ، وشناعةُ الظلم .

فأما قول الشاعر : « والظلم فى خلق النفوس » فمعنى شعرى لا يحتمل من النقد إلا قدرَ ما يليق بصناعة / الشعر . [٤٦ - ب]

ولو حملنا معانىَ الشعر على تصحيح الفلسفة ، وتنقيحِ المنطق لقلَّ سليمه ، وانتُهِك حريمه ، وكنا مع ذلك ظالمين له بأكثرَ مما ظلم الشاعرُ النفوسَ التى زعم أن الظلم فى خلقها .

على أنّا لو ذهبنا نحتج له ، ونخرِّج تأويلَه لوجدنا مذهبا ، وأصبنا مسلكا ، ولكنّ هذه الأجوبةَ مبنيةٌ على تحقيقاتِ مغالطةِ الشعراء ، ومذاهبِهم ، وعاداتِهم فى صناعتهم .

ثم أقول :

إن الظلم الذى ذكرنا حقيقته يجرى مجرى غيره من سائر الأفعال ، فإن

صَدَرَ عن هيئة نفسانية من غير فكر ولا روية سمى خلقًا ، وكان صاحبه ظلوما .
وهذه سبيلُ غيره من الأفعال المنسوبة إلى الخلق ؛ لأنها صادرةٌ عن هيئات
وملكاتٍ من غير رويّة .

فأما إذا ظهر الفعل بعد فكر وروية فليس عن خلق ، مذموماً كان أم ممدوحا ،
وإذا لم يكن عن خُلُق فكيف يكون عن خُلُق .

وإنما يستمر الفاعل على فعلٍ ما بروية منه فتحدث من تلك الروية الدائمة
هيئةٌ تَصْدُرُ عنها الأفعال من بَعْدُ بلا رويّة ، فتسمى تلك الهيئةُ : « خُلُقاً » .

فأما الشيء الصادرُ عن هذه الهيئةِ ، فإنه إن كان عملاً باقىَ الهيئة والأثرِ ،
سُمِّىَ « صناعة » ، واشتُقَّ من ذلك العمل اسمٌ يدل على المَلَكَةِ التى صَدرَ عنها
كالنجّار ، والحدّاد ، والصّائغ ، والكاتب ؛ فإن هذه الأعمال إذا صَدَرَت من
أصحابها بلا رَوِيَّةٍ ، سُمُّوا بهذه الأسماء ، ووُصِفوا بهذه الصفات .

[٤٧ -١] فأما إن تكلّف / إنسانٌ استعمالَ آلة النِّجارة ، والحِدَادةِ ، والكتابةِ ،
والصِّياغة ، فأَظْهَرَ فعْلاً يسيراً برَوِيّةٍ وفكر ، فعلى سبيل حكايةٍ وتكلُّف ،
فإنَّ أحداً لا يسمَّى هذا نجّاراً ، ولا كاتباً ؛ ولذلك لم يسمَّ من عمل بيتاً و بيتين
شاعراً ، ولا من خاط بسلك أو سلكين[1] خياطاً .

والصناعة كلُّها تجرى هذا المجْرَى ؛ فهذه الأعمال كما تراها ، والأفعال أيضاً
التى لا تبقى آثارُها — جاريةٌ هذا المجرى .

وعلى هذه السَّبيلِ جرت أمورُ الأخلاق والأفعالِ الصادرةِ عنها ؛ لأن
الأخلاقَ هيئاتٌ للنفوس تَصْدُرُ عنها أفعالُها بلا رَوِيَّةٍ ولا فكر .

* * *

(١) فى اللسان : « السلكة : الخيط الذى يخاط به الثوب ، وجمعه سلك وأسلاك وسلوك كلاهما جمع الجمع » .

فأما الوزير الذى سمعتَه يقول : « أنا أَتَلَذَّذُ بالظلم » ، فإن الاختياراتِ المذمومةَ كلَّها إذا صار منها هيئات وملكات صارت شروراً ، وسُمِّيَ أصحابها : أشراراً .

وليس يختص الظلم فى استحقاق اسمِ الشرّ ، وخروجِه عن الوسائط التى هى فضائلُ النفس — بشىء دون أمثاله ونظائره .

وفقد هذه الوسائط هو[1] شرور ورذائل تلحق النفوس ، كالشَّرَهِ والبخلِ والجبنِ ، سوى أن الظلمَ اختصَّ بالمعاملة ، وتُرِكَ به طلبُ الاعتذار والمساواة .

وهذه النسبةُ العادلةُ ، والمساواةُ فى المعاملة — قد بينها[2] أرسطاليس فى كتاب الأخلاق ، وأن المعاملةَ هى نسبةٌ بين البائع والمشترِى ، والمَبِيع والمُشْتَرَى ، وأنَّ نسبةَ الأول إلى الثانى كنسبة الثالث إلى الرابع على التكافؤ ، وفى النسبة والتبديل فيها ، وعلى ما هو مشروح مُبَيَّن فى غيره من الكتب .

فأما قولهم : لا يزال الناس بخير ما تفاوتوا ، فإذا تساوَوْا هلكوا[3] ، فإنهم لم يذهبوا فيه / إلى التفاوت فى العدل الذى يساوى بينهم[4] فى التعايُش ، وإنما [٤٧ - ب] ذهبوا فيه إلى الأمور التى يتم بها التمدن والاجتماعُ . والتفاوتُ بالآحاد ههنا هو النظام للكل .

وقيل : إن الإنسان مدنى بالطبع ، فإذا تساوى الناس فى الاستغناء هلكت المدنية ، و بطل الاجتماع .

وقد تبين أنَّ اختلافَ الناس فى الأعمال ، وانفرادَ كلِّ واحد منهم بعمل هو الذى يُحْدِث نظام الكل ، ويُتِمُّ المدنية ، ومثال ذلك الكتابةُ التى كلِّيَّتها

---

(١) فى الأصل « هى »

(٢) فى الأصل « بينه » .

(٣) ورد هذا القول غير منسوب فى كتاب البصائر والذخائر ٦٨/٩ — ١

(٤) فى الأصل « تساوى بينه »

تتم بإختلاف الحروف فى هيئاتها وأشكالها وأوضاع بعضها عند بعض ، فإن هذا الاختلافَ هو الذى يُقوِّمُ ذاتَ الكتابة التى هى كُلِّية ، ولو استوت الحروف لبطَلَت الكتابة .

(٣٠)
مسألة زَجْرِيَّة ولغوية

لم صار الرجل إذا لبس كل شىء جديد[1] قيل له : خذ معك بعض ما لا يُشاكِلُ ما عليك ليكونَ وِقَاية لك ؟

ألم تكن المشاكلةُ مطلوبةً فى كل موضع ؟

وعلى ذكر المشاكلة ، ما المشاكلة ، والموافقة ، والمضارَعَة ، والمُماثلة ، والمُعادلة ، والمُناسبة ؟

وإذا وضح الكلام فى هذه الألفاظ وضحَ الحقُّ أيضاً فى المخالفة ، والمُباينَة ، والمُنافرَة ، والمُتَابذَة .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذا فعلٌ عامىٌّ يذهب إلى صَرف العين . وعند القوم أنَّ الشىء إذا كمل من جهاته أسرعت العين إليه بالإصابة ، فإذا كان منه شىءٌ مُنتَقَصٌ ، أو ظاهرٌ [٤٨ - ١] فيه عيب ، شُغِلَتْ العينُ به عن الإصابة .

* * *

وكان ينبغى ألَّا تختلط هذه للسائلُ هذا الاختلاطَ ، فإنى أرى المسألةَ

---

(١) فى الأصل « جديدا »

الشريفةَ الصَّعْبَةَ إلى جانب الأخرى التى لا نسبةَ بينهما قِلَّةً وسُهولة .

وليس للمجيب أن يقترح السؤال ، و يُنَظِّم الشكوك ؛ ولأجل هذا اضطررتُ إلى الكلام فى جميعها على حسب مراتبها .

* * *

ولم أقل ذلك إبطالا للعين وأفعالها ، ولا زِرَايةً على الأصول التى بنت العامَّةُ عليها ، ولكنَّ المسألةَ توجهت عن فعلٍ عامى ، و إن كان له أصلٌ بعيد ، ورَجْعٌ إلى أوّل ، وأُسْنِدَ إلى حقيقة .

فأما المسألة عن المشاكلة والموافقة ، فإن الشكلَ المِثْلَ ، وهى مفاعلة منه ، ولا فرق بينها و بين المماثلة على ما ذكره اللغويون . وأنا أظن المِثَالَ أعمَّ من الشكل ؛ لأن كل شكل مثلٌ ، وليس كلُّ مِثلٍ شكلا .

فأما الموافقة فمن الوَفْق[١] فى المسألة التالية لهذه المسألة ، ونحن نشرحه هناك مع ذكر البخت والجد .

فأما المضارعة فهى المشابهة ، وهى مفاعلة من الضَّرْع ، ومنه أصله واشتقاقه .

فأما المعادلة والمناسبة فقد مرَّ ذكرهما مستقصًى فى مسألة العدل . والعِدْلُ لمَّا كان يماثل عِدْلَه[٢] بالموازنة صار قريب المعنى منه ، والمعادلة هى مفاعلة منه .

وقلتَ فى آخر المسألة : « إنه إذا وَضحت لك هذه الألفاظ وضح بها ما بعدها » فلذلك أمسكتُ عنها .

---

(١) فى الأصل « الوقوف » وفى اللسان : « كل شىء يكون متفقا على تِيفاقٍ واحد فهو وفق كقوله :

* يهوين شتى ويقعن وفقا *

ومنه الموافقة ، تقول : وافقت فلانا على موضع كذا أى صادفته ، ووافقت فلانا على كذا : أى اتفقنا عليه » .

(٢) فى اللسان « العَدل والعِدل والعديل سواء ، أى النظير والمثيل ، وقيل : هو المثل وليس النظير عينه ... والعِدل : نصف الحمل يكون على أحد جنبي البعير » .

(٣١)
مسألة خلقية

[٤٨ – ب] لِمَ اشتدت عداوة ذوى الأرحام/ والقُرْبَى حتى لم يكن لها دواء؛ لشدة الحسد، وفَرْطِ الضَّغائن، وحتى زالت بها نِعَم، وبادَت نفوس، وانْتُهِىَ إلى الجلاء والهلاك؟.

وهل كان الجوار وما يُتَعَوَّذ بالله منه فى شكل هذه العداوة أم لا؟

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله:

قد تقدم فى مسألة حدِّ الحسد، وفى المعانى القريبةِ التى يغلَط الناس فيها، وفى ذكر أسمائها، ما فيه غنى عن إعادته فى جواب هذه المسألة؛ لأنا ذكرنا هناك أن الاثنين أو الجماعةَ من الناس إذا اشتركوا فى أمر، وجمعهم سبب فتَساوَوْا فيه مع تساويهم فى الإنسانية ثم تفرّد من بينهم واحدٌ بفضيلة — حسده نظيره، أو غَبَطَهُ.

وذَوُو الأرحام هم جماعة مُشْتَرِكون فى نسب واحد، ولا يَرَى أحدهم للآخر فضلا، فإن انفرد واحد منهم بأمرٍ نافسه الآخر.

وأيضاً فإن موضوعَ الشركة فى النسب هو المؤازرةُ والمعاونةُ والتساوى فى الأحوال. وهذه حال منتظَرَةٌ يتوقّعها كل واحد من الآخر، فإذا أخلف الظن كان أشدَّ احتمالا، وأصعبَ علاجا، وصار بمنزلة الدَّين المَجْحُود، والحق المَغْمُوطِ، فإذا اقْتُضِىَ ثَقُل، وإذا ثَقُلَ تُنُوكر، وإذا تُنُوكِر ثارت قُوَّةُ الغضب بالجميع، والغَضَبُ يزرع الحقد، ويبعث على الشرور.

وينضاف إلى هذا شدةُ العناية والتفقُّد للأحوال ، وهذا لا يكون مع البعداء ، ولا يمكن فيهم ، فتكثر وجوهُ المطالبات بالحقوق وادّعاؤُها وإن لم تكن ، وتثور أسباب / [الغضب][1] ، والغضب يُرِى أكثرَ مما تُرِيه الحال نفسها ، ويطلب [٤٩-١] كلٌّ واحد من صاحبه ، وينتظِر مثلَ ما يطلبه صاحبه وينتظره ، وينتهى من العدد وكثرة الوجوه إلى حيث يتعذر[2] دواؤه ، ويقع الإياسُ منه .

والجِوار أيضاً سببٌ قوىٌّ ؛ لأنه شركةٌ ما تبعث على تفقد الأحوال وتُفَتِّحُ الحسد ، وجميعَ الأحوال التى ذكرناها فى ذوى الأرحام ، إلا أن هناك عطفاً مرجواً ، وإبقاءً معلوماً[3] لا يوجد مثلُهما فى الجوار ، فالشر إذا ثار منه صرفٌ ، والحسدُ فيه محضٌ ، لا مِزاج للخير فيه ، ولا داعىَ إلى البُقْيا معه .

(٣٢)

مسألة طبيعية

لِمَ غضب الإنسان من شر يُنسب إليه وهو فيه ؟

وما سبب غضبه من شر ينسب إليه وليس هو فيه ؟

والصدق فى الأول من باب المحبوبِ المحمودِ ، والكذبُ فى الثانى من باب المذمومِ المكروه .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

سبب ذلك محبةُ النفس ، وقد تقدم شرحه .

والإنسان إذا ذُكِرَ بشرٍّ هو فيه كره أن يُفطَنَ له ، وإن فُطِنَ له أن يُجَبَّهَ

---

(١) زيادة يوجبها السياق .

(٢) فى الأصل « يتعدى » .

(٣) فى الأصل : « ... عطف مرجو وإبقاء معلوم » .

أو يُغْتابَ به ؛ لأنه يعرفُ قبح الشر ، ويحبُّ لنفسه التي هي حبيبتُه أن تكون بريئةً من كل عيب ، بعيدةً من كل ذنب وذم ، فإذا رُمِيت بشر لحقه غَمٌّ أولا ، ثم محبةُ الانتقام ممن غَمَّه .

والغضب حقيقتُه حركةُ النفس للانتقام ، وهذه الحركة تُثير دمَ القلب حتى يغلِيَ ؛ ولذلك يُحَدُّ الغضب بأنه غليانُ دم القلب شهوةَ الانتقام .

* * *

[٤٩-ب] فأما غضب الإنسان من شر / ينسب إليه وليس هو فيه فبالواجب ؛ لأنه قُصِدَ بالظلم ليُغَمَّ .

وفائدة الغضب ، وسببُ وجودِه في الإنسان هو أن يَنْتَصِرَ به من الظالم ، أو يمنعَه ويضعَه عن نفسه ؛ فإذا علم الإنسان أن قاصداً يقصده بالظلم أحبَّ الانتقامَ منه ، وتحركت نفسه لذلك ، فحدث الغضب .

فقد استبان من الصدق والكذب جميعا في هذه المسألة ، سببُ تَهَيُّجِ الغضب ، ومائيِتُّه أيضاً .

(٣٣)

مسألة نفسانية

ما علة حضور المذكور عند مَقْطَع ذكرِه وهو لا يُتَوَقع فيه ؟

هذا كثير معهود ، وإن لم يكن من باب المعتاد المألوفِ ، ولو كان من ذلك لسقط التعجب ، وزال الإِكْبارُ ، ووقع الاشتراك .

ومن هذا الضربِ رُؤْيةُ الإنسان بالالتفات مَنْ لم يكن يَظُنُّ أنه يَرَاهُ .

وكذلك تشبيهُك بعضَ من يلحقه طرْفُك بمعهود لك ، حتى إذا حدَّقْتَ نحوَه لم يكن ذاكَ ، ثم إنك لاتلبث حتى تصادف المشبَّهَ به .

وهل هذا كلُّه بالاتفاق ؟

و إن كان بالاتفاق فما الاتفاق ؟ وهل الاتفاق هو الوفاق ؟

وما الوفاق ؟ حتى يكون البيان عنه بيانا عن الأول ، أو مُطْلِعا عليه ، أو مُقَرِّباً إليه .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إن النفسَ علاّمةٌ بالذات ، درّاكةٌ للأمور بلا زمان ؛ وذاك أنهـا فوق الطبيعة ، والزمانُ إنما هو تابع للحركة الطبيعية ، وكأنه[1] إشارة إلى امتدادها ؛ ولذلك اشتق اسم المدّة منه[2] ؛ لأن المدةَ فُعْـلةٌ ، والامتدادَ افتعال ، وأصلهما واحد من المدّ .

ولما كانت النفسُ فوق الطبيعة ، وكانت أفعالُها فوق الحركة ، أعنى فى غير زمان ؛ فإذَن ملاحظتُها الأمورَ ليست بسبب الماضى ولا / الحاضر ، ولا المستقبل ، [٥٠ - ١] بل الأمر عندها فى السواء ، فمتى لم تعقها عَوائقُ الهَيُولَى والهيوليات ، وحُجُبُ الحِسِّ والمحسوسات — أدركَتِ الأمورَ ، وتجلّت لها بلا زمان ، وربما ظهر هذا الأمرُ منها فى بعض المِزاجات أكثرَ حتى يرتفعَ إلى حد التَّكَهُّن والإنذارِ بالأمور المستقبَلةِ . وهذا الإنذر رُبَّما كان في زمان بعيد ، فكلما كان أبعدَ ، والمدةُ أطولَ ، كان أبدعَ عند الناس وأغربَ ، ثم لا يزالُ يقرُب الزمان ، ويقصُر فيه ، حتى يتلوَ وقتَ الإنذارِ بلا كبيرِ فاصِلة .

وهذه الحال تَعرِضُ لمن يَذْكُرُ الإنسانَ فيحضرُ المذكورُ عند مَقْطَعِ

---

(١) فى الأصل « وكأنها » .

(٢) فى اللسان « المدة : طائفة من الزمان تقع على القليل والكثير ، ومادّ فيها : أي أطالها ، وهى فاعل من المد » .

ذِكْرِه ، ولم يكن ذكرُه سبباً لحضُورِه ، بل كان الأمرُ بالضدّ ؛ فإنّ قُرْبَ حضورِه أشعرَ النَّفسَ حتى أنذَرَت به .

وكذلك الحال فى الرؤية بالالتفات ؛ فإنّ قُرْبَ المُلتَفَتِ إليه هو الذى حرّك النفس حتى استعمَلت آلةَ الالتفات .

واستقصاء هذا غيرُ لائق بشرطنا فى ترك الإطالة ، ولولا ذلك لذكرنا أموراً بديعة من هذا الجنس ، وفى هذا القدر كفايةٌ و بلاغٌ فيما سألتَ عنه .

* * *

فأما مسألتك عن الاتفاق ، وهل هو الوفاق ؟ وما الوفاق ؟ فقد وعدنا بالكلام فيه فى مسألة تجىء بعد هذه .

ولعمرى إن الاتفاق هو الوفاق ؛ لأنه افتعال منه ، والأصل واحد ، والاشتقاق دال عليه .

[٥٠ - ب] وسنخبر عنه إخباراً كافياً عند ذكر البخت والجد ، إن شاء الله . /

(٣٤)

مسألة تشتمل على نيف وعشرين مسألةً طبيعيةً ولغوية

وفيها الكلام فى البخت والاتفاق

ما الخصائص الفارقةُ بين حقائق المعانى فى ألفاظٍ دائرةٍ بين أهل العقل والدين ، وهى أسماء طابقت أغراضا لكنها خَفِيّةُ الأصول جليةُ للمعانى وهى :

ما القوة ، والقدرة ، والاستطاعة ، والطاقة ؛ فهى[1] وفاء القوة بالمحمول عليها ، والشّجاعة ، والنَّجْـدَة ، والبطولة ، والمعونة ، والتّوفيق ، واللّطف ،

---

(١) فى الأصل « فهو » .

والمصلحة ، والتَّمكُّن ، والخِذْلان ، والنُّصْرة ، والوِلاية ، والمُلْك ، والمِلْك ، والرِّزق ، والدَّولة ، والجَدّ ، والحظّ .

ولم أذكر البخت ؛ فإنه ليس من كلام العرب ، ومعناه قد التبس ببعض هذه الأشياء ، وكذلك المبخوت .

فأما المجدود ، والمحدود ، والمحظوظ ، والحظّى ، والجدّى ، فكل ذلك مُرادٌ به معنى ، ومَرْمىٌّ به غاية ، ولكنّ البيانَ عنها عزيز ، والتحقيقَ فيها شديد .

الجــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

وجدتُ فى هذه المسائل مع اختلافها ما يتقارب ، وما يتباعد فى المعانى ، فألّفتُ الشّكل إلى شكله ، ولم أراع تأليفَها ونظمَها .

***

أما القوة فاسمٌ مشتركٌ يقال على القوة التى هى فى مقابلة الفعل .

وهذا اسم خاص يستعمله الحكماء حسْب ، ولا يعرفه الجمهور ، ومعناه أنه الشىء الممكنُ أنْ يَظْهرَ فيصيرَ موجودا بالفعل ، فيقال : الجروُ مبصِرٌ بالقوة ، والإنسانُ كاتبٌ بالقوة ، وإن لم يكن فى الوقت كذلك .

ويقال على القوة التى / يُشار بها إلى معانٍ موجودةٍ للنفس كقوة الإبصار ، [٥١ – ١] والإدراكِ ، والفكرِ ، والتّمييزِ ، والغضبِ ، وما أشبهها(١) .

ويقال على المعنى الذى فى الحديد وأشباهه من الصّلابة والامتناع على التّثنّى والكَسْر .

---

(١) فى الأصل « وما أسباهها » .

ويقال أيضاً على البطش والجلَدِ الذى يختص الحيوان ، وأظنك إياها عنَيْتَ بالمسألة ؛ لأنها ذُكِرت مع الطاقة والقدرةِ .

وقد أصبتُ حداً يعم أكثرَ هذه الأسماء ، ويخصّ مسألتك ، وهو أنّ القوةَ حالٌ لذى القوةِ تظهر عند ما هى قوةٌ عليه .

فأما شرح هذا الحد بحسب ما يختص الحيوانَ ، فهو اعتدال فى الأعصاب بَيْنَ الرّطوبة واليُبُوسةِ ، وذلك أنّ العَصَبَ إذا أفْرط فى الرُّطوبة استرخى عند العمل ، فسُمِّيَ مستعمِلُه ضعيفاً ، وإذا أفرط فى اليبوسة انْبَتَرَ وانقطع ، أَوْ خُشِيَ عليه ذلك ، وأَلِمَ عند العمل ؛ فكان مستعمِلُه أيضاً ضعيفاً .

وليس يُطلق اسمُ القوة إلا بالإضافة ، وعلى حسب موضوع ذى القوة ، فقد يقال : رجل قوى ، وجمل ضعيف ، كما يقال : نملة قوية ، وفيل ضعيف .

* * *

فأما الطاقة فهى[1] وَفاء القوة بالمحمول عليها ، وهى مستعملة فى الحيوان ، وفى قوته خاصة ، وفى الأثقال الجسمانية .

وقد تستعمل أيضاً فى الأثقال النفسانيةِ تشبيهاً واستعارةً ، فيقال : فلان يطيق حمل مائةِ مَنَا[2] أى فى قوته وفاء بهذا الثقل إذا حُمِّلَهُ ، ويقال : فلان يطيق الكلام ، ولا يطيق النظرَ ، ولا الغمّ والسرور . فإن استُعْمِلَ فى غير الحيوان فعلى المجاز البعيد .

* * *

[٥١ - ب] فأما القدرة فهى التمكن من إظهار هذه القوة عند الإرادة / ولذلك تختص

(١) فى الأصل « فهو » .

(٢) فى اللسان عن الجوهرى « المن : المنَا ، وهو رطلان ، والجمع أمنان ؛ وجمع المنَا : أمناء » .

بالحيوان ، ولا تستعمل فى غيره ألبتة لما حددناه به[1] .

***

وأما الاستطاعة فهى استِفْعَال من الطّاعة ، أى استدعاؤها ، هذا بحسب الاشتقاق ، ودليلِ اللغة .

فأما على الحقيقة فهى كلة مستعارةٌ ؛ وذلك أنك لا تستدعى طاعة شىء لك إلا وأنت تستحقها منه بالقدرة عليه .

وتلخيص هذا الكلام أنك إذا قلت : استطعتُ كذا ، وأنا أستطيع الأمر ، أى إذا استدعيتُ طاعتَه أجابنى .

وهى تَؤُولُ إلى معنى القدرة وإن كانت أقدمَ منها بالذات ، وكان بينهما فرقٌ من هذا الوجه ؛ لأن النفس هى التى تستدعى طاعةَ الشىءِ بالقُدرة عليه ، وتحكُمُ بإجابته لها .

وهـذه المعانى مضمَّنة لفظةَ الاستطاعة ، واشتقاقُ الاسم دال عليه ، فتأمله تجدْه واضحاً إن شاء الله[2] .

***

فأما الشجاعة فهى استعمال قوة الغَضَب بقدر ما ينبغى ، وفى الوقت الذى ينبغى ، وفيما ينبغى ، وعلى الحال التى تنبغى .

---

(١) قال أبو هلال العسكرى فى الفروق اللغوية ص٨٩ «الفرق بين الطاقة والقدرة : أن الطاقة غاية مقدرة القادر ، واستفراغ وسعه فى المقدور ، يقال : هـذا طاقتى ، أى قدر إمكانى ، ولا يقال لله تعالى : مطيق لذلك » .

(٢) قال أبو هلال العسكرى فى الفروق اللغوية ص ٨٩ «الفرق بين القدرة والاستطاعة : أن الاستطاعة فى قولك : طاعت جوارحه للفعل ، أى انقادت له ، ولهذا لا يوصف الله بها . ويقال : أطاعه ، وهو مطيع ، وطاع له ، وهو طائع له : إذا انقاد له . وجاءت الاستطاعة بمعنى الإجابة ، وهو قوله تعالى « هل يستطيع ربك » أى هل يجيبك إلى ما تسأله . وأما قوله تعالى « لا يستطيعون سمعا » فمعناه أنه يثقل عليهم استماع القرآن ، ليس أنهم لا يقدرون على ذلك . وأنت تقول : لا أستطيع أن أبصر فلانا ، تريد أن رؤيته تثقل عليك » .

وهى خلق يصدُر عنه هذا الفعلُ على ما يَحُدُّه العقل ، وهى حال واسطة بين طرفين مذمومين : أحدهما زيادةٌ بالإفراط ، والأخرى زيادة بالتَّفريط .

فأما من جانب الزيادة فأنْ تُستعملَ بأ كثرَ مما ينبغى فى سائر شرائطِها فتسمى « تهوُّرًا » .

وأما من جانب النقصان فأنْ تستعمل بأقل مماً ينبغى فى سائر شَرَائطها ، فتسمى « جبناً » .

والشجاعة لفظةُ مدح كالجود والعِفَّة ، وما جرى مجراها .

وأول ما يظهر منها أثرُها فى الإنسان نفسه إذا قُمِعَتْ شهواتُهُ ، فاستعمل منها قدرَ ما يحدُّه العقل بسائر شرائطها / ثم يظهر أثرها فى غيره إذا قصـدَه آخرُ [٥٢-١] بضيم أو ظلم ، فإنه يدفعه عن نفسه بالشروط المذكورة من غير إفراط ولا تفريط .

* * *

وأما النجدة ، فهى فى معنى الشجاعة ، أعنى أنهـا لفظةُ مدحٍ ، وتؤدى عن معناها ، إلا أنها بحسب اللغة مأخوذةٌ من الارتفاع ، والرجل النَّجْدُ كأنَّه المرتفع عن الضَّيم ، الذى علا عن مرتبة[١] من يُسْتَذَلُّ ويُمْتَهَنُ ، كالنَّجْدِ من الأرض الذى هو ضد الغَوْر[٢] .

* * *

وأما البطولة — وإن كانت فى معنى الشجاعة — فإنها مختصةٌ بما يظهر فى الغير ، ولا تستعمل فى قهر الإنسان شهواتِ نفسه ، وهى تابعة للفروسة ، كما يقال فارس بطل .

---

(١) فى الأصل « مرتبته » .

(٢) قال أبو هلال العسكرى فى الفروق اللغوية ص ٨٨ : « الفرق بين الشجاعة والنجدة : أن النجدة : حسن البدن وتمام لحمه ، وأصلها الارتفاع ، ومنه سميت بلادهم المرتفعة نجدا . وقيل للنجاد : نجادا ؛ لأنه يحشو الثياب فترتفع . ثم قيل للشجاعة نجدة ، لأنها تكون مع تمام الجسم فى أكثر الحال » .

وأخلق بالبطولة أن تكون عائدةً إلى معنى البطلان ؛ لأن صاحبَها — أبداً — متعرض لذلك من الفرسان[1] ، لا سيما والعرب لا تميز بين الشجاعة الممدوحةِ ، و بين الزيادة فيها المذمومةِ ، بل عندها أن الإفراطَ هو الشجاعة .

فأما ما سميناه نحن شجاعةً — فهو بالإضافة إلى ما سمته بها — جبنٌ ، كما فعلوا ذلك فى السخاء والجود ، فإنهم استعملوا هذا المذهب بعينه .

وأقول : إن الشجاعةَ ربما أدت إلى بطلان الحياة ، وكان الموت حينئذ خيراً جيداً ممدوحاً لمّا وقع بحسب الشجاعة ، أعنى على ماحدَّه العقل ، وكما ينبغى ، وعلى سائر الشروط ؛ لأنه لو قصَّر صاحبها ، أعنى الشجاعةَ ، لكان مذموماً جباناً كما بينا وأوضحنا ، وكما تقدم من شرحنا معنى الموت الجيد ، والحياة الرديئة ، فيما تقدم .

* * *

فأما المعونة ، فهى إمداد القوة بقوة أخرى من جنسها خارجةٍ عنها .

والخِذلانُ / تركُ هذا الإمدادِ مع التمكنِ منه . [٥٢ - ب]

فإذا كانت المعونةُ من البشر ، كانت نافعةً مرةً ، وضارةً مرة ؛ لجهلهم بعواقب الأمور ، ولكنَّ اسمَ المعونة اسمُ مدح ؛ لأن المعولَ عليه بين الناس هو النيةُ والقصدُ فى الوقت ، لا عواقبُ الأمور .

فأما إن كانت من الله — تعالى — فليست إلا نافعةً غيرَ ضارة ؛ لعلمه بالعواقب ، ولأن الله — تعالى — لا يفعل إلا الخيرَ والنافع ، وهو متعالٍ عن الشر ، منزَّهٌ عنه ، جل ذكرُه ، وتقدَّس اسمه ، وعلا علوًّا كبيراً عما يقول الظالمون .

---

(١) فى اللسان : « بطل بيِّن البطالة والبطولة : شجاع تبطل جراحته فلا يكترث لها ، ولا تبطل نجادته . وقيل : إنما سمى بطلا ؛ لأنه يُبطل العظائم بسيفه فيبهرجها . وقيل : سمى بطلا ؛ لأن الأشداء يبطلون عنده . وقيل : هو الذى تبطل عنده دماء الأقران ، فلا يدرك عنده ثأر » .

و إذا تبيّن ما المعونة ، وكيف تقع من البشر ومن البارى — تعالى — فقد تبين ضدُّها الذى يسمى الخذلان ، فلا معنى لإطالة الكلام فيه .

* * *

فأما اللُّطف والمصلحةُ فلفظتان مختصتان بأصحاب الكلام ، و إن كانتا أيضاً معروفتين عند الجمهور ، ومعناهما عند القوم معروف .

وأنت — أبقاك الله — ريان شبعان من كلامهم ومعانيهم وأغراضهم ، غيرُ محتاج أن تتكلفَ لك إيضاحَ شيء منها . زادك الله ، وأمتع بالنعمة فيك .

* * *

وأما التمكين فهو تفعيل من الإمكان ، والإمكانُ فى الشيء هو جواز إظهارِ ما فى قوته إلى الفعل . وطبيعتُه بين الواجب والممتنع .

وذلك أنك إذا تصورت طبيعة الواجب كان طرفا ، و بإزائه فى الطرف الآخر — أعنى ما هو فى غاية البعدِ منه — طبيعةُ الممتنع ، وبينهما طبيعةُ الممكن .

ولأجل هذا صار للممكن غرضٌ كبيرٌ ، ولم يكن للواجب ، ولا للممتنع غرضٌ ؛ لأن بين الطرفين مسافة تَحْتَمِل الانقسام الكثيرَ ، فأما الطرف فلا مسافةَ / له ، والمسافة التى بين هذين الطرفين — أعنى الواجبَ والممتنعَ — إذا لَحَظْتَ وسطها على الصحة ، فهو أحق شيء وأولاه بطبيعة الممكن . وكلما قربت هذه النقطةُ التى كانت وسطاً إلى أحد الطرفين كان ممكناً بشرط وتقييد ، فقيل : ممكن قريبٌ من الواجب ، وممكنٌ بعيدٌ منه . [٥٣ - ١]

وكذلك يقال فى الممكن القريب من الممتنع ، والبعيدِ منه .

فأما إذا كان فى الوسط فهو ممكن على الإطلاق ، وحينئذ ليس هو بالواجب أولى منه بالممتنع ، ولا هو بأن يظهرَ من قُوّته إلى الفعل أولى من أن يبقى بحاله فى القوّة .

فالتمكين هو مصدر مَكَّن تمكينا كما تقول : كرّم تكريما ، وكلّم تكليما .
والإمكان مصدر أمْكَنَ إمكانا كما تقول : أكرم إكراما . والممكن مُفْعل منه كما تقول مُكرِم .

وأما الاسم الذى منه اشتق هذا الفعل فلم يستعمل فى اللغة ، ولا جاء منه ذلك[1] ؛ لأن الشىء لا فعل له إلا الفعلَ المتعدىَ بالهمزة ، فإذا قلت فى الشىء : هو ممكن ، فكأنك قلت : إن هذا الشىء الذى فى القوة — ولم يستعمل له اسم ، وهو فى التقدير ، وتقديره المَكن — قد أعطاك ذاته ، وجعل من نفسه بحيث تخرجه إلى الفعل بالإرادة .

والإمكان مصدر أمكن الشىء من ذاته . فأما التمكين فهو فعل شىء آخرَ بك ، إذا جعلك من هذا الشىء بحيث تخرجه إلى الفعل بالإرادة ، وهو مصدر مكّن ، وهذا التشديد يجىء فى مثل هذا الوضع من اللغة إذا أريد به تكرير/ [٥٣ - ب] الفعل وتأكيده ، كما تقول : ضَرَبَ وضَرَّبَ ، وشَدَّ وشدَّدَ .

وقد يجىء التمكين بمعنى آخرَ ، وهو أن يكونَ تفعيلا مشتقا من المكان ، كما تقول : مكّنت الحجرَ فى موضعه إذا وفيته حقه من مدّ[2] المكان ليلزمَه ، ولا يضطرب .

ومنه تمكُّن الفارس من السَّرْج ، وتمكُّن الإنسان من مجلسه . وتمكن الإنسان من الأمير من هذا على التشبيه والاستعارة .

وبين هذا المعنى والمعنى الأول بون بعيد كما تراه .

* * *

(١) الاسم فى اصطلاح اللغويين : ما دل على الذات أو المعنى من غير دلالة على حدث ، ويقابله المصدر ، وهو الدال على الحدث ، فالإعطاء مصدر ، والعطاء اسم ، والجرح مصدر ، والجرح اسم . يريد المؤلف أن يقول : إنه فى هذه المادة يوجد المصدر ، وهو الإمكان ، ولا يوجد فى اللغة الاسم الدال على المعنى من غير حدث .

(٢) مد المكان : بسطه وسوّاه .

وأما الرزق فهو وصول حاجات الحىّ إليه بما هو حى .

وههنا أشياء توصِّل إلى هذه الحاجات ، وهى عوض منها ، ونائبةٌ عنها[١] ، أعنى ما يُتَعامل عليه ، فجُعِلت كأنها هى ، وسميت أيضاً أرزاقاً لما أدّت إليها ، والأصل الأوّل ، قال الله تعالى : (ولهم رِزْقُهُمْ فِيها بُكْرَةً وَعَشِيّا)[٢] .

ولما كانت أسبابُ الوصول إلى الحاجات كثيرةً : فمنها قريب ، ومنها بعيد ، ومنها طبيعى ، ومنها غير طبيعى . وغير الطبيعى منها اتّفاق ومنها غير اتفاق ، وغلِط الناس ضروباً من الغلط : منها أنهم راموا أن يجعلوا الأسباب الكثيرةَ سبباً واحداً ، ومنها أنهم راموا فى الأسباب البعيدةِ القربَ ، فلما خفى عنهم ذلك ولم يجدوه حيث طلبوه — لحقتهم الحَيْرَة ، و بقدر جهلهم بالسبب عرض لهم التعجب من الأمر .

***

فأما الدَّولة فمن قولك دال الشىء بين القوم ، وتداولوه بينهم إذا اعْتَوَروه بالمُعَاطاة ، قال الله تعالى : « كى لا يكون دُولةً بين الأغنياء منكم »[٣] ، أى ليتعاوَرَهُ الكل / ولا يخصّ قوما دون قوم . [٥٤-١]

وهى لفظة مختصةٌ بالأمور الدنيويةِ المحبوبةِ لا سيما الغلبة . وأسبابها أيضاً كثيرة : فمنها بعيد ، ومنها قريب ، ومنها طبيعى ، ومنها غير طبيعى ، وغير الطبيعى منقسم إلى الإرادى والاتفاقى . وكل واحد من هذه الأقسام أيضاً ينقسمُ وتبعُد عِلَلُه وتقرُب وتختلط ، ويتركب ضروبَ التراكيب ، فإذا فقد الجمهورُ وجودَ سببِه عرض لهم فيه من الحيرة والتعجبِ ما عرض فى الرزق .

***

(١) فى الأصل « ونائب » .
(٢) سورة مريم ٦٢ .
(٣) سورة الحشر ٧ .

فأما التوفيق والاتفاق ، والموافقة والوِفاق ، فقد مر ذكر كل واحد منها منفرداً ، وفى مسائل متفرقة ، ووعدنا الكلام عليها فى هذا الباب مع ذكر البَخْت والجَدّ ، لأنها أشكالٌ وقرائب .

وهذه الألفاظ الأربعةُ التى عددناها متقاربةُ المعانى ، وهى مشتقة من الوَفق ، وهى من ألفاظ الإضافة ؛ لأنها لا تقع إلا بين شيئين ، أو بين أشياء . ويقال هذا وفق هـذا ، أى لِفقُه وطِبقُه ومُلائمُه ، ويستعمل فى كل متلائمين من جسمين وخلقين وغيرهما . وفى المثل : وَافَقَ شَنٌّ طَبَقَةَ[1] ، وَافَقَهُ فاعْتَنَقَهُ[2] ، فقولك وافق فاعل من الوفق .

وهذا الوزن يجىء فى كلام العرب لما كان بين اثنين ، وكان كل واحد منهما وافق الآخر ، وهو موافق ، كما قيل : ضارَب صاحبَه فهو مُضَارِب .

والاتفاق افتعال من الوفق . وهذا الوزن يجىء فيما لم يكن فاعله خارجا منه . كما يقال : اقترب واعتلق واضطرب ، والأصل فى اتفق / اوتفق . [٥٤ - ب]

وكل هذا مشتق من الوفق . وهذا الوزن لا يجىء[3] فيما لم يكن فاعله إلا[4] الذى ذكرناه .

فإذا اجتمع شيئان أو أشياء على ملاءمة بينهما بسبب إرادى[5] مجهول ، وكان منهما موافقةٌ لإرادة إنسانٍ ما — كان اتفاقا له ، ولا بد أن يكون فيه

---

(١) اختلف العلماء فى شرح هـذا المثل ، فقيل إن شنا اسم رجل من دهاة العرب وعقلائهم قال والله لأطوفن حتى أجد امرأة مثلى أتزوجها وما زال يطوف حتى وجد طبقة فتزوجها وحملها إلى أهله فلما رأوها قالوا : وافق شن طبقة ، فذهبت مثلا يضرب للمتوافقين . وقال ابن الكلبى : طبقة قبيلة من إياد كانت لا تطاق فوقع بها شن بن أفصى فانتصف منها ، وأصابت منه ، فصار مثلا للمتفقين فى الشدة وغيرها . وقال الأصمعى غير ذلك . راجع مجمع الأمثال ٢/٣٢١ — ٣٢٢ .

(٢) فى مجمع الأمثال « وزاد المتأخرون فيه : وافقه فاعتنقه » .

(٣) فى الأصل : « ولا هذا الوزن يجى » .

(٤) فى الأصل « إلى » .

(٥) فى الأصل « بسبب إرادتى » .

قسطٌ [من] الإرادة ، ونصيبٌ من القصد والاختيار ، فإن لم يكن للإرادة فيه نصيبٌ ، وإنما وقع بسبب طبيعى مجهولٍ ، وكان فيه أمر نافع لإنسان — كان بختا له .

ولما كانت الأمورُ بعضُها يتم بأسباب طبيعيةٍ ، وبعضها بأسباب إرادية ، وبعضها يتركب ، فيكون تمامُه بأسباب طبيعيةٍ وأسباب إرادية ، وكل واحد منهما يتم منه أمر واحدٌ محبوبٌ أو مكروه ، وإن اختلفت أسبابه بحسب إنسانٍ إنسانٍ ونحوِ غرضٍ غرضٍ — خُولِفَ بين أسمائها ؛ لِيُدَلَّ بها على اختلاف أسبابها .

وما كان من الأمور له سببٌ طبيعى بعيد أو قريب إلا أنه مجهولٌ ، ثم عرض أن يكونَ نافعاً لإنسانٍ من غير إرادة ، ولا قصدٍ — سُمِّيَ بختا .

وما كان من الأمور له سببٌ إرادىٌّ بعيدٌ أو قريبٌ إلا أنه مجهولٌ ، ثم عرض له أن يكون نافعاً لإنسان ، موافقاً لغرض له وإرادةٍ — سمى اتفاقا .

ولا يُشتق للإنسان اسم من هذين إلا بعد أن يتكررَ له أمر ، أعنى أنه إنما يسمى مبخوتا إذا عرض له مراتٍ كثيرةً أن تحدث أفعال طبيعيةٌ لأسباب لها مجهولة ، فتَتِمُّ بها أغراض مطلوبةٌ محبوبة .

وأيضاً فإنما يسمى موفَّقاً إذا عرض له مراتٍ كثيرةً أن تقعَ أفعالٌ إراديةٌ لأسباب لها مجهولةٍ ، فتتم بها أغراضَ جميلةٌ / محبوبة . [٥٥-١]

وأنا أكشف هذين المعنيين بمثالين ليضِحَ أمرهما وينكشفَ .

على أنى رأيتك تستعفِى أن تفهمَ معنى البخت ، لأنك لم تجدْه فى كلام العرب ، كأنك حظَرْتَ على نفسك أن تفهمَ حقيقةً إلا أن تكونَ فى لفظ عربى ، فإن عدِمتَ لغة العرب رغبتَ عن العلوم ، لكنا — أيدك الله — لا نترك البحث(١) عن المعانى فى أى لغة كانت ، وبأى عبارة حصلت ، فأقول :

---

(١) فى الأصل « البخت » .

أما مثال البخت فأن يسقط حجر من مكان عالٍ ، فيصيبَ رجلا فى عُضْو له تنفجر منه عروق ، ويخرج منه الدم ، فإن كان الرجل محتاجا قبل ذلك إلى إخراج الدم صار سقوطُ الحجر الذى فجر العرق ، وأخرج الدم سببا لصحته ، ومنع المرض عنه ، فهذا بخت جيد .

فإن كان عرض للرجل أشياء كثيرةٌ تشبه هذا فهو مبخوت .

وإن كان خروجُ الدم غيرَ نافع للرجل ، ولا كان به حاجةٌ قبل ذلك إلى إخراجه ، بل تعجَّلَ بسقوط الحجر الألمُ ، وبخروج الدم سقوطُ القوة ، والوقوعُ فى مرض كان غير مستَعدّ له ، فهو بخت ردىء .

وأما المثال فى الاتفاق فأن يخرج إنسان من منزله بإرادة وقصدٍ إلا أنهما كانا منه نحوَ التماس الحاجة[1] ، فلقِيَ فى طريقه ذلك صديقاً كان يهوى لقاءه ، أو غريماً كان يطلبه فلا يجده ، فهذا اتفاق جيد ، فإن عرض للرجل مثالٌ لهذا كثيرٌ فهو موفق .

وإن كان لقاؤه أيضا وافق عدواً كان يهرُب منه ، أو غريما كان متوارياً عنه ، فهو اتفاق ردىء ، والرجل إذا دام عليه مثل هذا غيرُ موفَّق .

ولما كانت أسبابُ / الحركات الإراديةِ إنما تكون من خواطر وعوارض [٥٥ - ب] للنفس ليست بإرادة ، إذ لو كانت عن إرادة لوجب من ذلك وجود إرادات لا نهاية لها ، وهذا محال — كانت هذه الخواطرُ والعوارضُ التى هى آثارٌ وأفعالٌ منسوبة إلى فاعل ، وقد قلنا إنّ فاعلَها غيرُ الإنسان ، فهى إذن فعلُ غيرِه لا محالة ، فإن كانت مؤديةً إلى خيرات ومنافعَ كانت منسوبةً إلى الله — تعالى — وهو التوفيق ، تفعيل من الوفق ، وهذا التوفيق ربما فضله الله —

(١) فى الأصل « نحو التما ين الحاجة » وفى الهامش « لعله التماس » .

تعالى — بالعبد من غير مسألة ، وربما كان بعد مسألة وتَضَرُّع ، إلا أن الناسَ كافةً يرغبونَ إلى الله — تعالى — فيها ، ويسألونه إيَّاها دائماً في كلّ زمان ، فإذا سنحت هذه العوارضُ والخواطرُ للنفس فَزِعت إلى حركات يتم بها وبغيرها أمرٌ واحدٌ مختارٌ لإنسان ما نحوَ غرضٍ جيدٍ له — كان توفيقاً وكان الرجل موفقاً .

***

فأما الجد فكأنه اسمٌ شاملٌ لهذين المعنيين جميعاً ؛ لأن الإنسان إن وفِّقَ وبُخِتَ فهو مجدود ، وإن انفرد أيضاً بأحدهما فهو مجدود أيضاً .

***

وأما الحظّ فهو القَسم والنصيبُ . ولما كان لكل إنسان نصيبٌ في السعادة ، وقسط من الخير مقسومٌ له من الفلك بحسب مولده — كان ما يصيبُه من ذلك منسوباً إلى الحظ .

***

فأما المحدود فهو الممنوع ، واشتقاقه من الحد وهو المنع ، ويقال للبواب حداد من هذا ، وكأنّ المحدودَ ممنوعٌ مما يصيب غيرهُ من الخير[1] .

***

والحَظِّيُّ والجَدِّيُّ منسوبان إلى الجد والحظ ، كما يقال تميمى وبكرى .

***

(١) ذكر أبو حيان في كتاب البصائر ١/٢٧ قول الشاعر :

وإذا جُددت فكل شيء نافع   وإذا حددت فكل شيء ضائر

ثم قال : الجد : بالجيم ههنا وبالفتح : هو انقياد الدهر ، والحد بالحاء : هو امتناعه ومنعه منه ، ومنه سمى البواب حداداً ، لأنه يمنع ، كذا قال ثعلب ، ومنه حدود الله ، أى محارمه ، كأنها مانعة من التعدى ، ومنه حدود الدار ... والحداد : النهر ، كأنه مانع من الطريق ...»

فأما النصر فهو المعونة إلا أنه فيما أدى إلى الغلبة والقهر ، وقد قلنا ما المعونة فيما سلف[1] . / [٥٦ - ١]

* * *

وأما الولاية فاسم مشترك ، وتصرفه بحسب تصرف اسم المولى ، أعنى أنه يكون من فوق ، ويكون من أسفل ، إلا أن الحقيقة فيهما أنهما حال توجب اختصاصاً وتحققاً يدعو الأعلى إلى الحنو والشفقة ، والأسفل إلى النصيحة والطاعة .

وإذا أخذ هذا الاسم[2] بحسب الشريعة وأنه لفظ شرعى حُدَّ بقدر ذلك المعنى المشار إليه ، وإن كان الأصل ما ذكرناه .

فأما مِلْكُ الشيء فهو التفرد بنفاذ الحكم فيه .

وهذا قد يكون بالطبيعة ، والشريعة ، وبالاصطلاح :

أما بالطبيعة فملك الإنسان لأعضائه وآلاته الطبيعية ، وحركاته التى يصرفها على إرادته .

وأما بالشريعة فمِثْلُ ملكِ الرِّقِّ بالسبى لمن خالف أصول الشرع .

وأما بالاصطلاح فمثل المفاوضات التى تقع بين المتعاملين .

فأما المُلْكُ فهو المِلكُ إلا أنه أكثر عموماً ، وأظهرُ استيلاء ، وهو مع قهرٍ .

ونفوذ الأمر فيه على طريق عموم المصلحة بالشفقة ؛ فإذا كان بحسب الشرع ، والقيام بقوانينه ، وإنفاذ أحكامه ، وحمل الناس عليه طوعاً وكرها ، ورغبة ورهبة ، ونظراً لهم كافة بلا هوى ولا عصبية — فهو المُلْكُ الحقيق الذى يستحق هذا الاسم ، ويستوجبه بحسب معناه .

وإن لم يكن بحسب الشرع وشروطه التى ذكرناها فهو غلبة[3] ، والرجل

---

(١) راجع ص ٩٩ .

(٢) يقصد الولاية .

(٣) فى الأصل « غلته » .

متغلّب ، ولا يجب أن يسمى ملكا ، ولا صناعتُه مَلَكية، ولا نفوذُ أمرِه بحسب المُلك .

وقد استبان من هذا الكلام حقيقةُ المَلِكِ ، والفرقُ بينه وبين المتغلب ، وإن كان شرح ذلك يضيق عن هذا المكان لكنَّ الإشارةَ إليه كافيةٌ بالغة / [٥٦ - ب]

(٣٥)

مسألة

ما معنى قول الناس : هذا مِنَ الله ، وهذا بالله ، وهذا إلى الله ، وهذا على الله ، وهذا مِنْ تدبير الله ، وهذا بتدبير الله ، وهذا بإرادة الله ، وهذا بعلم الله ؟

***

وحكاية طويلة فى إثر هذه المسألة عن شيخ فاضل مُقَرّظ ، وجوابات له .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أمّا النّاس ومَقْصِدهم بهذه الحروف من المعانى ، فلا يمكن أن يُعتَذَرَ له ؛ لكثرة وجوه مقاصدهم ، واختلافِ آرائهم ومذاهبهم . وليس من العدل تَكْلِيفُنَا ذلك ، ولو ذهبنا نعدِّد آراء الناس لطال ، فكيف الاعتذارُ لهم ، وتأويلُ أقوالهم .

وأنا أضمن بالجملة أن أعرِّفكَ وجه الصواب عندى فى هذه المسائل ، وما أذْهَبُ إليه ، وأجتهد لك فى إيضاحه على غاية الاختصار والإيماء ، كما شرطته فى الرسالة التى صدرت بها ، فأقول :

إن جميع ما يطلق على الله — تعالى ذكره — من هذه المعانى ، وما يُنْسَبُ إليه من الأفعال والأسماء والصفات، إنما هو على المجاز والتّسمُّح ، وليس يُطَابق

شىء من حقائق ما نتعارفُه بيننا بهذه الألفاظ — شيئاً مما هناك .

وأول ذلك أن لفظة « مِن » فى هذه المسائل تُستعمل فى اللغة وبحسب ما قاله النحويون لابتداء الغاية ، ولفظة « إلى » لانتهاء الغاية ، والباء للاستعانة ، وكذلك سائرُ الحروفِ لها معان مُبَيَّنة عندهم .

ولست أُطْلِقُ شيئا من هذه الحقائق فى الله — عز وجل — إلاّ مجازا ، فإنى لا أقول إنّ لفعله ابتداء ولا نهاية ، / ولا له استعانة بشىء ، فنطلق عليه [٥٧ - ١] الباء ، أعنى أن يقال هذا بتدبير الله ، ولا تدبير هناك ، ولا حاجة به إلى هذا الفعل ولا غيره . وكذلك أقول فى سائر الأفعال المنسوبة إليه ، وكذلك أقول فى الأسماء والصفات التى أطلقت ، ورَخّصَ فيها صاحب الشريعة ، وإنما أتبع فيها الأثر ، وأمتثل باستعمالها الأمر ، وإلا فمن ذا الذى يطلق(١) حقيقة الرحمن الرحيم وغيرهما من الأوصاف على البارى المتعالى عن الانفعالات ، وإنما الرحمة انفعال للنفس تصدر بحسبها أفعال محمودة بيننا ، وليس هناك شىء من هذه المعانى والحقائق ، ولكن لما كان الإنسان قَدِرَ الجُهد(٢) والوُسْع ، وليس عليه ما لا يفى به ولا يطيقه — أطلَقَ أكرمَ الأسماء التى هى ممدوحة شريفة بيننا على الله — تعالى — كمثل السّميع العليم ، والجبّار العزيز وأشباهها .

وأنا أعتقد أن الشّرع خاصة أطلَقَ لنا هذه الأسماء والصفاتِ ، ولو خُلِّينَا ورأينا لما أقدمنا على شىء منها أصلا بِرُخْصَةٍ ولا سبب . فإذا سمعنا بشىء من هذه الأسماء والأفعال والحروف منسوبة إلى الله تعالى — نظرنا فيه : فإن كان مُطلقاً فى الشّريعة أطلقناه ، ثم تأملنا مُرادَ قائِلِه ، فإن كان خيراً وحكمة وعدلا تركناه ورأيه ، وإن لم يكن كذلك ، ولا لائقاً بإضافته إليه أبطلناه ، وزيّفناه ،

(١) فى الأصل « يعطى » .

(٢) قدير : ضيق ، والجهد — بضم الجيم وفتحها ، والوسع بضم الواو : الطاقة .

وكذّبنا قائله ، ونزّهنا بارِئَنَا الواحد المنزه المتعالى عن هذه الأوصاف الباطلة .

***

ثم إنى وجدتك — أيدك الله — تحكى فى هذه المسألة جوابات عن شيخ فاضــل تثنى عليه ، وتسكن إلى قوله ، وتقنع بأجوبته ، فرأيتُ أن أقنع أنا أيضا لك بها ، وذلك أنك / ذَكَرْتَ فى آخر المسألة ما هذه حكايته : [٥٧ - ب]

طال هذا الفصل عن هذا الشيخ فى معان متفرقة ، تجمع فوائد غريبة ، بألفاظ مختارة ، وتأليفات مستحسنة ، ولو أمكن أن يتلو كل ما تقدم مثل هذا لكان فى ذلك لِلعين قُرّة ، وللرّوح راحة ، ولكن الوقت مانع من الفروض المُوَظّف[1] فضلا عن غيره ، وأنا إلى إتمام الرسالة أحوج منى إلى غيره . »

(٣٦)
مســـألة

ما الإِلفُ الذى يجده الإنسان لمكان يُكثِرُ القعودَ فيه ، ولشخص يتقدم الأُنسُ به ؟

وهذا تراه فى الرّجل يألف حماماً ، بل بيتاً من الحمام ، ومسجداً ، بل سارية فى المسجد .

ولقد سمعتُ بعض الصّوفيّة يقول : حالفتنى حُمّى الرِّبْعِ[2] أربعين سنة ، ثم إنها فارقتنى فاستوحشتها .

ولم أعرف لاستيحاشى معنًى إلا الإلفَ الذى عُجِنَت الطِّينة به وطُوِيت الفِطرة عليه ، وصُبغت الرُّوح به .

---

(١) الموظف : اللازم .

(١) الربع بالكسر فى الحمى : أن تأخذ يوماً وتدع يومين ، ثم تجىء فى اليوم الرابع .

الجواب

الإلفُ هو تكرر الصّورة الواحدة على النفس ، أو على الطبيعة مراراً كثيرة .

فأما النفس فإنما تتكرر عليها صورُ الأشياء إمّا من الحس ، وإمّا من العقل.

فأمّا ما يأتيها من الحس فإنها تَخزُنُه فى شبيه بالخزانة لها ، أعنى موضع الذكر ، وتكون الصّورة كالغريبة حينئذ ، فإذا تكرر مراتٍ شىءٌ واحد ، وصورةٌ واحدةٌ زالت الغربة ، وحدث الأُنسُ ، وصارت الصّورةُ ، والقابلُ لها كالشىء الواحد ، فإذا أعادت النفس النظر فى الخزانة التى ضربناها مثلا — وجدت الصورة الثانية فعرفتها بعد أُنس ، وهو الإلف .

وهذا الإلف / يحدث عن كل محسوس بالنّظر وغيره من الآلات . [٥٨-١]

فأما ما تأخذه من العقل فإنها تُرَكِّبُ منه قياسات ، وتُنْتِجُ منها صورا تكون أيضاً غريبة ، ثم بعد التكرر تنطبع فيقع لها الأُنس إلا أنه فى هذا الموضع لا يسمى « إلفا » ولكن « عِلْما ومَلَكة » ؛ ولهذا يُحتَاج فى العلوم إلى كثرة الدّرس ؛ لأنه فى أوّل الأمر يَحْصُل منه الشّىء الذى يسمى حالا ، وهو كالرسم ، ثم بعد ذلك بالتكرر يصير قُنْيَةً ومَلَكة ، ويحدثُ الاتحاد الذى ذكرناه .

فأمّا الطبيعة فلأنها أبدا مُقْتفيةٌ أثرَ النفس ، ومُتَشَبِّهة بها ، إذ كانت كالظلّ للنفس الحادث منها ، فهى تجرى مجراها فى الأشياء الطبيعية ؛ ولذلك إذا عوّدَ الإنسان طبعَهُ شيئاً حدثت منه صورة كالطبيعة ؛ ولهذا قيل : العادة[1] طبع ثان .

وإذا تصفّحتَ الأمورَ التى تُعتَاد فتصير طبيعة وجدتَها كثيرةً واضحةً أبينَ

---

(١) فى الأصل « للعادة » .

وأظهرَ من الإلف الذى فى النَّفس ، كمن يُعوِّد نفسه الفَصْدَ ، والبول ، والبُرَاز ، وغيرها فى أوقات بعينها ، وكذلك الهضم فى الأكل والشرب ، وسائر ما تنسب أفعالها إلى الطبيعة .

(٣٧)

مسألة طبّية

لِمَ صار الصَّرْعُ من بين الأمراض صعْبَ العلاج ؟ و بسبب ذلك ترى الطبيب كاليائس من برئه ، ويقال : إنه فيمن طَعَنَ فى السن وأخذ بدنه فى الخُلُوقَة أصعبُ ، وفى الصبىّ اللّين العود ، الرَّطْبِ الطِّين ، السريع الحَيْلُولَةِ أقربُ أمراً ، وأسهلُ برءاً .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الصَّرْعُ هو تشنُّجٌ يحدث فى الأعصاب ، ومبـدأ العصب الدماغ ؛ لأنه من هناك / ينبت فى جميع البـدن ، وسبب هذا التشنج بُخَارٌ غليظ يكون من بلغم لَزِجٍ ، وكَيْمُوس[1] غليظ يسد منافذ الروح التى فى بطون الدماغ ؛ ولأن البخار — وإن كان غليظاً — فهو سريع التَّحلُّل، تكون الإفاقةُ سريعة بحسب تَحَلُّلِه. [٥٨ - ب]

وهذا الانسداد ربمـا كان من الدِّماغ نفسِـه ، وربمـا كان باشتراك المعدة من بخار غليظ يرتفع إليه منها ، وهو الأكثر ، وربما كان باشتراك عضو آخر .

والعليل يُحِسُّ قُبَيْلَ وقت النَّوْبة إذا كان من عضو غير المعـدة كأنَّ شيئاً ينشأ من هناك ، وينجذب إلى فوق ، فيربط الطبيب ذلك الموضـع ، ويلفّ عليه

(١) الـكيموس : فى اللسان « والـكيموس فى عبارة الأطباء : هو الطعام إذا انهضم فى المعدة قبل أن ينصرف عنها ويصير دماً ، ويسمونه الـكيلوس . قال أبو منصور : لم أجد فيه من كلام العرب المحض شيئاً صحيحاً » .

عصائب قوية ، ليمنع البخار من الصعود إلى الدماغ . ولما كان الصبي ضعيفَ الدماغ رطبَه كان سريعاً إلى قبول البخارات ، وحرارته في النشوء مغمورة بكثرة الرطوبات ، وليس البخار بشيء أكثر من رطوبة كثيرة تَضْعُفُ الحرارةُ عن تحليلها و إحالتها ؛ فلذلك كثرت البخارات في رأسه ، فحدثت منه الشُدَدُ التي ذكرناها .

والطبيب الماهر لا يعالج الصَّبيّ بشيء من أدوية الصَّرْع ، بل يتركه ، ويداوى الموضع بإصلاح الغذاء ؛ فإن الطبيعة إذا قويت ، وجفّ فضول الرّطوبات عن جميع البدن ، وذكت الحرارة — زال الصرع لنفسه لزوال السبب ، أعني البخار الكثير ، ولصلابة جوهر الدماغ ، وقلة قبوله الآفات التي كان سببها رطوبتَه وضعفه ، وإنما غاية الطبيب إصلاح اللبن للمرضعة بالغذاء الذى يعدّ له حسْب .

فأما الطاعن في السن ، فإن أمره بالضِّد ؛ لأن ضعف آلاته كلّها يكون من قِبَلِ الانحطاط ، وضعفِ القوى والأعضاء ، وليس ينتظر بها أن تتزيّد في القوة / بل هي في كل يوم إلى النّقصان والضعف ، فإذا قبل دماغه بخاراً غليظاً [٥٩ - ا] من نفسه أو من عضو آخر صار مَغِيضًا له ، وازداد في كل نوبة قبولا .

والحرارة التي هي سبب تحلُّلِ البخارات أيضاً تضعف عن التحليل ؛ فلذلك يقع اليأس منه .

ومن شأن المادة التي تنصرف إلى موضع من البدن ، إذا عاودته مراراً ، أن تتسع لها المجارى ، وتلزمها الطبيعة بالعادة التي ذكرناها في المسألة المتقدمة . فالآلة تزداد ضعفاً ، والمادة تزداد انصبابا ، والبخار يزداد كثرة للرطوبة الغريبة التي تحدث في أبدان المستعدين لها واستحالتها بلغما[1] في معدتهم ، والحرارة تزداد ضعفاً على

---

(١) في الأصل « بلغم » .

التحليل . ولا يكاد يقبل البرء[1] لأجل ذلك .

(٣٨)

مسألة

ما سبب محبة الناس لمن قل رُزْؤُه[2] ، حتى إنهم ليهيئون الطعام الشهيّ له بالغُرْم الثقيل ، ويحملونه إليه فى الجُوَن[3] على الرءوس ، ويضعونه بين يديه .

وكلما ازداد ذلك الزاهد تمنعاً ازداد هؤلاء لجاجة ، فإن مات اتخذوا قبره مُصَلًّى ، وقالوا : كان كثير الصوم ، قليل الرزء .

وإذا عرض لهم من يأكل الكثير ، ويتَذَرَّعُ فى اللَّقْم[4] مَقَتُوه ونَبَذُوه ، وكرِهوا قُربه واستسرفوا أدبه[5] ؟

ولعلة مَا هجر الناس زيارة مقابرِ الملوك والخلفاء ، ولهجوا بزيارة قبور أصحاب البَتّ والخُلْقَان[6] ، وأهلِ الضعف والمسكنة .

الجـــواب

[٥٩-ب] قال أبو على مسكويه — رحمه الله : /

ذلك لأن الإنسان بنفسه النامية يناسب النبات ، وبنفسه المتحركة بالإرادة

---

(١) فى الأصل « التبرؤ » .

(٢) يقال : رزأه ماله وطعامه يرزؤه رزأ : أصاب منهما شيئاً ، والمراد التعفف عما فى أيدى الناس ، والاكتفاء بالقليل .

(٣) فى اللسان : « والجونة : سليلة مستديرة ، والجمع : جون » .

(٤) فى اللسان « تذرع فى اللقم : أكثر وأفرط ، قال ابن سيده : وأرى أصله من الذراع ؛ لأن المكثر يفعل ذلك » .

(٥) استسرفوا أدبه : استثقلوه ، جاء فى اللسان « رجل سرف العقل أى قليل » .

(٦) فى اللسان « البت : كساء غليظ مهلهل مربع ، والجمع أبت وبتات ، والخلق : جمع خلق — بفتح الخاء واللام — وهو البالى .

يناسب البهائم ، و بنفسه الناطقةِ يناسب الملائكة ، فهو إنما فضُلَ وشرُف بهذه الأخيرة . والاغْتِذَاء من خاصة النبات ، و إن كان يعم الحيوان أيضاً لأجل ما فيه من القوّة النّامية .

فأما النفس الناطقةُ فلا حاجة بها إلى الأكل والشرب .

ولما كانت الملائكةُ أشرفَ من الإنس ؛ لاستغنائها بذاتها عن الغِذاء ، و بقاء جوهرها — كان الإنسان المناسبُ لها بنفسه أكثرَ وأشرفَ من الإنسان الذى يناسب النبات ، والبهائمَ نسبةً أكثر .

وكما أن الإنسان يستخف بالنبات والبهيمة ، و يستخدمُها ، و يعظم الملائكة ، و يُسبِّحُها[1] ، فكذلك من الواجب فى كل شىء كان مناسباً لتلك ، أن يكون مُهاناً مُسْتَخفًّا به ، وكلما كان مناسباً لهذا أن يكونَ مُعظَّماً مُشَرَّفاً .

وهذا أبين من أن يُبْسَطَ فيه قول ، ويُتكلَّفَ له جواب ، ولكنا لم نحب الإخلال بالمسألة رأساً ؛ فلذلك علقنا فيه هذا القدر .

(٣٩)
مسألة

لم صار بعض الناس يولع بالتبذير مع علمه بسوء عاقبته ؟

وآخر يُولَعُ بالتَّقْتير مع علمه بقبح القالَةِ فيه ؟

وما الفرق بين الرزق والمِلك ؟ فقد قال لى شيخ من الفلاسفة — وقد سمعنى أشكو الحال — يا هذا ، أنت قليل المِلْك كثير الرِّزق ، وكم من كثير الملك قليل الرزق ، احمَد الله عز وجل[2] .

---

(١) يسبحها : يحمدها ويمجدها .

(٢) الظاهر أن هذا الفيلسوف يريد من عبارته أن يقول : إن الرزق أوسع من الملك ، فالملك حيازة المال ، أما الرزق فيشمل ما وهب الإنسان من مال وذكاء وعلم وخلق . فأبو حيان على هذا المعنى واسع الرزق ولكنه من ناحية المال قليل الملك .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد تقدم لنا فى هـذه / المسائل كلام فى السبب الذى يختار الناس له فعل ما تقبح عاقبته مع علمهم بذلك ، وضربنا فيه المثل بالمريض الذى يعلم أن تناوُل الغذاء الضارِّ يُبْطِل صحَّتَه ؛ فإنّ الغذاء إنّما احتيج إليه للصّحة ، فيختارُ للشهوة الحاضرةِ أخْذَ الغذاء الضار بسوء ملـكته ، وضبطِه لنفسه ، وانقيادِه للنفس البهيمية ، وعصيانه للنفس الناطقة . ولا وجه لإعادته[1] . [٦٠-١]

وكذلك قد بينا مائيةَ الرّزق ، والفرق بين الملك والرّزق ، وإذا قرأْتَه مما تقدم كان جواباً لهذه المسألة .

(٤٠)

مسألة خلقية

لِمَ يكون بعض الناس لَهِجًا بِطَىِّ ما يأتيه ، وكتمانِ ما يفعـله ، ويكره أن يُطَّلَعَ على شىء من أمره ؟

وآخر يُظْهِرُ مايكون منه ، ويَتَشَنَّع به[2] ، ويدل النَّاسَ على قليله وكثيره .

وما معنى قول النبى — عليه السلام — « استعينوا على أموركم بالـكتمان ؛ فإن كلّ ذى نعمة محسود » .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد مضى أيضاً جوابُ هذه المسألةِ فيما تقدم ، وقلنا : إن للنفس قوتين تشتاق

---

(١) راجع ص ٢٩ .

(٢) يتشنع به : أى يجد فى إظهاره ونشره .

بإحداهما إلى الأخذ ، وبالأخرى إلى الإعطاء . وكما يعرض للنفس فى الأموال الشحُّ والسماحةُ ، كذلك يَعرِضُ لها فى المعلومات ، فمرة تسمح ، ومرة تَضِنّ ، وربما كان الإنسان شحيحاً بعلمه ، سمحاً بماله ، وبالضد.

وقد تقدم جميع ذلك مستقصى حيث تكلمنا على السر فيما مضى (١) .

(٤١)

مسألة إرادية

/لِمَ سَمُجَ مدح الإنسان لنفسه ، وحسُن مدحُ غيره له ؟ [٦٠ ب]

وما الذى يحب الممدوح من المادح ؟ وما سبب ذلك ؟

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

المدح تزكية للنفس ، وشهادة لها بالفضائل ، ولما كان الإنسانُ يحب نفسه رأى محاسنَها ، وخَفِيَ عليه مَقَابِحُهَا ، بل رأى لها من الحسن ما ليس فيها ؛ فَقَبُحَ منه الشهادةُ بما لا يُقبل منه ، ولا يُرى له .

فأما غيره فلأجل غربتِهِ منه ، وخلوِّه من آفة العشق صارت شهادتُه مقبولةً ، ومدحُه مسموعاً .

وربما كان هذا الغير يجرى فى محبة الممدوح مجرى الوالد ، والأخ ، والصديق الذى محلُّه منه قريب من محل نفسه ، فعرضت له تلك الآفةُ بعينها ، أو قريبٌ منها ، فقبح ثناؤه ومدحُه ، ولم يُقبل منه ، وإن كان دون قبح الأول ، أعنى مادحَ نفسه ؛ لأن أحداً لا يبلغ فى محبته غيرَه درجةَ محبَّتِه نفسه .

فأما مايجده الممدوح من المادح فهو حلاوة الإنصاف ، وتأدية الحق ، وسماعُ الكلام الطيب فى المحبوب الموافق للإرادة .

---

(١) راجع ص ١٥ — ١٩ .

(٤٢)

مسألة إرادية وخلقية ولغوية

ما سبب ذم الناسِ البخلَ مع غلبة البخل عليهم ؟

وما سبب مدحهم الجودَ مع قلة ذلك فيهم ؟

وهل الجود والبخل طبيعيان أو مكسوبان ؟

وهل بين البخيل ، واللئيم[١] ، والشَّحيح[٢] ، والمَنُوع[٣] ، والنَّذْل ، والوَتِح[٤] ، والمَسِيك[٥] ، والجَعْد[٦] ، والكَزّ[٧] — فروق ؟

الجـــواب

[٦١ - ١] / قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما سبب ذم الناسِ البخلَ فلأنّ البخلَ منعُ الحق من مستحقه على الشروط التى قد تقدم ذكرها ، وهو فى نفسه أمرٌ مستقبحٌ عنـد العقل ، وليس يمنع من

(١) فى اللسان : « اللئيم : الدنىء الأصل الشحيح النفس » .

(٢) قال أبو هلال فى الفروق ص ١٤٤ « الفرق بين الشح والبخل : أن الشح : الحرص على منع الخير ، ويقال : زند شحاح : إذا لم يور ناراً وإن أشح عليه بالقدح ، كأنه حريص على منع ذلك .

والبخل : منع الحق ، فلا يقال لمن يؤدى حقوق الله تعالى بخيل » .

(٣) فى اللسان : « ورجل منوع ومانع ومناع : ضنين ممسك » .

(٤) فى اللسان : « رجل وتح — بكسر التاء — أى خسيس ، وأوتح فلان عطيته : أى أقلها » .

(٥) فى اللسان : « ورجل مسيك ومسكة : أى بخيل ، والمسيك : البخيل ، وكذلك المسك — بضم الميم والسين . وفى حديث هند بنت عتبة : إن أبا سفيان رجل مسيك ، أى بخيل يمسك ما فى يديه لا يعطيه أحداً » .

(٦) فى اللسان : « يقال رجل جعد ، وجعد اليدين ، وجعد الأنامل : إذا كان بخيلا لئيما لا يبض حجره » .

(٧) فى اللسان : « رجل كز ، وكز اليدين : أى بخيل » .

استقباحه غَلَبَتُهُ عليهم ، وهو خلق مذموم ، ومرض للنفس مكروه ، وكما لايمنعهم ذمُّ أمراض البدنِ وإن كانت موجودةً لهم ، كذلك لا يُمنع ذمُّ أمراض النفس وإن كانت غالبةً عليهم ، على [أن] الإنسان فى أكثر الأمر يذم هذا العارضَ للنفس من البخل ولا يعترف أنه موجودٌ فيه إلا إذا كان مُنْصفاً من نفسه ، عارفاً بما لَها و [ما] عليها ، فقد سمعتُ جماعة من الأصدقاء يذمّون أنفسهم بأمور ، ويشكون أنهم فى جهد من مداواتها ، وحرصٍ على إزالتها ، وأنّ العادة السيئةَ قد أفسدت عليهم كثيراً من أخلاقهم .

وأما سبب مدحهم الجود فلأن الجودَ فى نفسه أمرٌ حسنٌ محبوب ، وقد مر حدّه فيما مضى ، وهو فى النفس كالصحة فى البدن ، فالناس يؤثرونه ، ويمدحونه وُجِدَ لهم أم لم يوجد .

وأما قولك : هل الجود والبخل طبيعيان أم مكسوبان ؟ فإن الأخلاقَ بأجمعها ليست طبيعيةً ، ولو كانت كذلك لما عالجناها ، ولا أمرنا بإصلاحها ، ولا طمعنا فى نقلها وإزالتها إذا كانت قبيحة ، ولكانت بمنزلة الحرارة والإضاءة فى النار ، وبمنزلة الثقل والارجحنان فى الأرض ، فإن أحداً لايروم معالجة هذه الطبائع ، ولا إزالتَها ونقلَها ، ولكنا نقول : إنها — وإن لم تكن طبيعية — فإنها بسوء العادة ، أو بحسنِها تصير قريبةً من الطبيعة فى صعوبة العلاج / وإزالةِ [illegible] الصورة من النفس .

ولسنا نسميها خلقاً إلا بعد أن تصير هيئةَ للنفس يصدر أبداً عنها فعلٌ واحدٌ بلا روية ، فأما قبل ذلك فلا تسمى خلقا ، ولا يقال : فلان بخيل ، ولا جواد إلا إذا كان ذلك دأبه .

فأما الطفل والناشىء فقد يكون مستعداً بمزاج خاص له نحو قبول خلق بعينه لكنه يؤدَّب ويعوَّد الأفعالَ الجميلةَ ؛ لتصيرَ صورةً لنفسه ، وهيئةً لها يصدر

عنها — أبدا — ذلك الفعلُ المحمود ، كما يكون مستعداً لقبول مرض بعينه فيعالج بالأغذية والأدوية إلى أن ينتقل من ذلك الاستعدادِ إلى ضده بتبديل المزاج إلى أن يصحّ ، ولا يَقبل ذلك المرض .

***

وأما قولك : هل بين الألفاظ التي عددتها فروق ، فلعمري إن بينها فروقا :

أما البخيل واللئيم ، فقد فرقنا بينهما فيما تقدم من أن اللؤمَ أعمُّ من البخل ؛ لأن كلّ لئيم بخيلٌ ، وليس كلُّ بخيلٍ لئيما ، واللؤم لا يختص بالمال والأعراض حسب ، بل يكون في النَّسب والهمّة ، والبخل خاص بالأخذ والإعطاء .

وأما المسيك ، والمنوع فاشتقاقهما يدل على معناهما .

وأما الجعد والكزّ ، فلفظتان مستعارتان مأخوذتان من الجمادات .

وأما النذل والوَتِحُ ، فاسما مبالغة في الذم ، وكل واحد أبلغُ من الآخر ، والنذالة أبلغ من القلة والوَتَاحة ، وفي مثل للعامة : فلان مقدد العرس وذكره بعينه أرسطاليس . ودلني على أن تلك اللغةَ وافقت هذه اللغةَ في هذا المثل ، أو أخذه قوم عن قوم . وهذا قد تجاوز البخلَ الذي هو منع الحق أهلَه على الشروط وانحط إلى / غاية في معاملة نفسه أكثر من غاية البخيل في معاملة غيره . [٦٢ - ١]

(٤٣)

مسألة إرادية وخلقية

وعلى ذم الناسِ البخلَ و[مدحهم] الجودَ ، ما سبب اجتماعهم على استشناع الغدر ، واستحسان الوفاء ، مع غلبة الغدر وقلة الوفاء ؟

وهل هما عرضان في أهل الجوهر ، أم مصطلح عليهما في العادة ؟

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

سبب استحسان الناسِ الوفاء حسنُه فى العقل ، وذلك أن الناسَ لما كانوا مدنيين بالطبع اضطروا إلى أمور يتعاقدون على لزومها ؛ لتصيرَ بالمعاونة أسبابا لتمام أغراض أخر .

وقد تكون هذه الأمور فى الدين والسيرة [و] فى المودة والمعاملة ، وفى الملك والغلبة ، وبالجلة فى كل ما يُحتاج فيه إلى التمدن ، وما يتم بالمعاونات فتتقدَّمُ لها أسباب تعقِد بينهم حالا يراعونها أبدا فى تمام ذلك الأمر ، فإذا ثبت عليها قوم ، ولزموها تمت أغراضهم ، وإذا زالوا عنها ، وخاس(١) بعضهم ببعض فيها انتقضت عليهم الأغراض ، وانتقصت عن بلوغ التمامات .

وبحسب الأمر المقصودِ بالتمام يكون حُسْنُ الوفاء وقبحُ الغدر ، فإن كان الأمر شريفاً كريماً عامَّ النفع استُشْنِع الغدر فيه ، واستُحسِن الوفاء ، وبالضد .

(٤٤)

مسألة فى مبادئ العادات

ما مبدأ العادات المختلفة من هذه الأمم المتباعدة ؛ فإن العادةَ مشتقةٌ من عاد يعود ، واعتاد يعتاد(١) ، فكيف فزِع الناس إلى أوائلها ، وجروا / عليها ؟ [٦٢ ب]

وما هذا الباعث الذى رتب كلَّ قوم فى الزى ، وفى الحلية ، وفى العبارة ، والحركة ، على حدود لا يتعدَّونها ، وأقطار لا يتخطَّونها ؟

---

(١) فى اللسان : « خاس فلان بوعده يخيس : إذا أخلف . وخاس بعهده : إذا غدر ونكث » .

(٢) راجع الإمتاع والمؤانسة ٣/١٣٢ — ١٣٣ .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

لعمرى إن العادةَ من عاد يعود ، فأما السؤال عن مبادئ العادات ، وكيف نَزَعَ الناس إلى أوائلها ؟ وما كانت تلك الأوائل ؟ ومن سبق إليها ورتّبها لكل قوم فى الزى ؟ فأمر لا أضمن لك الوفاء به ، ولو ضمنه ضامن لى لما رغبت فيه ، ولا عددته علما ، ولا كان فيه طائل[1] .

(٤٥)
مسألة طبيعية

لِمَ لَمْ يرجع الإنسان ، بعدما شاخ وخَرِفَ ، كهلا ، ثم شابا غريرا ، ثم غلاما صبيا ، ثم طفلاً كما نشأ ؟

وعلامَ يدل هذا النظم ؟ وإلى أى شىء يشير هذا الحكم ؟

الجواب

ليست الشيخوخة والهرم نهايةَ نُشوء الإنسان ، ولا غايةَ الحركة الطبيعية ، أعنى النامية ، فتروم — أيّدك الله — أن يعود الشيخ فى مسالكها إلى المبدأ الذى تحرك منه ، بل ينبغى أن تعلم أن غايةَ النشوء والحركةِ إنما هى عند منتهى الشباب ثم حينئذ يقف ، وذلك زمانَ التكهّل ، ثم ينحط ، وذلك زمانَ الشيخوخة ؛

(١) موضوع هذه المسألة لو عبرنا عنه بالتعبير الحديث لقلنا : ما منشأ العرف ؟ وكيف يبدأ أول أمره ؟ ثم يتكرر فى قوم فيكون عرفا لهم ، كعرفهم فى الأزياء وطريقة الأكل والمشرب والتحية ونحو ذلك .

وهو سؤال دقيق يحتاج لمى تفكير طويل ، والحديث فيه من صميم علم الاجتماع وفيه كل فائدة ، وإن زعم مسكويه أنه ليس من العلم فى شىء وأنه لا طائل فيه !!!

وذلك أن الحرارةَ الغريزيةَ التى فى الأجسام المركبةِ من الطبائع الأربع ما دامت فى زيادة قوتها فهى تنشىء الجسم الذى هى فيه بأن تجتذب إليه الرطوبات الملائمةَ بدلَ ما يتحلل منها فتكون غذاء له ، ثم تبقى بقية / جذبها[1] فضل القوة — [٦٣-١] فاضلة عن قدر الغذاء الذى عوض من المتحلل ، فزادتها فى مساحة الجسم ، ومددت بها أقطاره ، فإذا تناهت القوة وقفت فلم تزد فى الأقطار شيئاً ، بل غايتها حينئذ أن تحفظ على ذلك الجسم أقطاره ومقداره ، بأن تغذيه أعنى أن تجتذب من الرطوبات مقدار ما يسرى فى الجسم عوضا عما تحلل بلا زيادة تنصرف إلى التزييد والتمديد .

ثم إن الحرارة تضعف قليلا ، وتأخذ فى النقصان بعد أن تقف وقفة فى زمان التكهل ، فيبتدئ البدن فى النقص ، ويصير الإنسان إلى الانحطاط عن تلك الحركة الأولى ، فلا يزال الغذاء ينقص عن مقدار الحاجة ، فلا يفى ما يعتاض من الرطوبة بما تحلل منها ، فهو كذلك إلى أن يهرم ، ويبلغ إلى الانحلال الذى هو مقابل التركيب الذى بدأ منه ، وهو الموت الصحيح الطبيعى .

وهذه سبيل كل حركة قهرية فى أنها تبتدئ بتزيد ، ثم تنتهى إلى غاية ، ثم تقف وقفة ، ثم تنحط .

ولما كان مزاج الإنسان وكل مركب من الطبائع المتضادة إنما كان بجامع جمعها ، وقاهر قهرها حتى ألفها مع تضادها ونفور بعضها من بعض — صارت حركتها قهرية ، ومن شأن الحركة القهرية ما ذكرت من أمرها إذا لم يتبعها القاهر أبداً ، بقهر بعد قهر . فوجب فى حركة النشوء ما وجب فى كل حركة من جنسها ، ولم يعد الشيخ كهلا ، ثم شاباً ، ثم طفلا ؛ لأن الحركة لم تقع على هذا النظام ، ولا الشيخوخة هى غاية الحركة ، بل هى غاية الضعف ، ونظير الطفولة .

(١) فى الأصل « جذبتها » .

ووسط زمان الإنسان الذى بين الطفولة والشيخوخة هو غايته ، ثم العود فى

[٦٣-ب] الانحطاط والحركة يكون على سبيل ما بدأ . /

(٤٦)

مسألة إرادية

ما الذى يجده الإنسان فى تشبيه الشىء بالشىء حتى يخطر ذلك المعنى على قلبه ، ويلهج بذكره فى قوافيه ونثره ؟

ولم إذا لم يكن التشبيه واقعاً ، والمعنى فيه بارعا — أورث الصدود ، ومنع الاستحسان ؟

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الذى يجده الإنسان من ذلك هو السرور بصدق التخيل ، وحسن انتزاع الصور من المواد حتى تأحدت الصورة بعد أن كثّرتها المادة . وذلك أن تشبيه الخَوْخَة بالحِمَّصة هو انتزاع الشكل الذى وجد فى مادتيهما وملاحظتهما شيئاً واحداً ، وإن اختلفت به المواد فى الكبر والصغر ، والرطوبة واليبوسة ، واللون ، والمذاق ، وغيرها من الأعراض .

والتفطن لذلك ، وتجريد الصّور من المواد ، وردّ بعضها إلى بعض من خاص فعل النفس ، فالسُّرورُ به سرور نفسانى ، فلذلك يلهج به كما يلهج بما يظفر إذا كان طبيعيا ، بل هذا أشرف وأفضل .

(٤٧)

مسألة فى الرؤيا

ما السبب فى صحة بعض الرؤيا وفساد بعضها ؟

ولم لم تصح الرؤى كلها ، أو لم لم تفسد كلها ؟

وعلام يدل تَرَجُّحُها بين هذين الطرفين ؟ فلعل فى ذلك سرا يظهر بالامتحان .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد صح وثبت من المباحث الفلسفية أن النفس أعلى من الزمان ، وأن أفعالها غير / متعلقة بشىء من الزّمان ، ولا محتاجة إليــه ؛ إذ الزمان تابع للحركة ، [٦٤-١] والحركة خاصــة بالطبيعة ، و إذا كان ذلك كذلك ، فالأشياء كلها حاضرة فى النفس سواء الماضى والمستقبل منها ، فهى تراها بعين واحدة ، والنوم إنما هو تعطيل النفس بعض آلاتها إجماماً لها — أعنى بالآلات الحواس — وهى إذا عطلت هذه الحواس بقيت لها أفعال أخر ذاتية خاصة بها من الحركة التى تسمى رؤية وجولاناً نفسانيا . وهذه الحركة التى لهـا فى ذاتها تكون لها بحسب حالين : إما إلهياً وهو نظرها فى أفقها الأعلى ، و إما طبيعياً وهو نظرها فى أفقها الأدنى .

وكما أنها إذا كانت مستيقظة ترى بحاسة العين الشىء مرة رؤية جلية ، ومرة رؤية خفية بحسب القوة الباصرة من الحدة والـكلال ، و بحسب الشىء المنظور إليه فى اعتدال المسافة ، و بحسب الأشياء الحائلة بينها و بينه من الرقة والـكثافة . وهذه أحوال لا يستوى فيها النظر ، بل ربمـا نظر الناظر بحسب واحدة من هذه العوارض إلى حيوان فظنه جماداً ، وربمـا ظنه سبعاً وهو إنسان ، و بما ظنه زيداً وهو عمرو ، فإذا زالت تلك الموانع ، وارتفعت العوائق أبصرها بصراً تاما —

كذلك حالها إذا كانت نائمة أى غير مستعملة آلة الحس إنما ترى من الشىء ما يحصل من الرسم الأول — أعنى الجنس العالى الشامل للأشياء التى هو عام لها — ثم لا يزال يتخلص لها بصورة بعد صورة ، حتى تراه صريحاً بيِّناً ، فإن اتفق أن ترى من الشىء رسمه احتيج فيما تراه إلى تأويل وعبارة ، وإن رأته [٦٤ · ب] مكشوفا مصرحا كانت الرؤيا غير محتاجة إلى التفسير ، بل يكون الشىء / بعينه الذى رأته فى النوم هو الذى ستراه فى اليقظة .

وهذا هو القسم الذى لها بحسب نظرها السريع الشريف الذى من أفقها الأعلى ، وبه تكون الإنذارات والرؤيا الصادقة التى هى جزء من النبوة .

فأما القسم الآخر الذى لها بحسب نظرها الأدون من أفقها الأسفل ، فإنها تتصفح الأشياء المخزونة عندها من الصور الحسية التى إنما استقتها من المبصرات والمسموعات بالحواس وهى منثُورة لا نِظام لها ، ولا فيها إنذار بشىء ، وربّما رَكَّبَت هذه الصور تركيباً عَبَثِيًّا كما يفعله الإنسان السّاهى أو العابث من أفعال لا يقصد بها غرضاً كالوَلَع بالأطراف ، وبما يليها من الأشياء ولا فائدة له فيها . وهذه الرؤى لا تتأول ، وإنما هى الأضْغَاثُ(١) التى سمعت بها .

(٤٨)

مسألة

ما الرؤيا فقد جَلَّ الخَطْبُ فيها ، وهى جزء من أجزاء النّبوة ، وما الذى يَرَى ما يُرى ؟ وما الذى يُرى ما يَرَى ؟ النفس أم الطبيعة أم الإنسان ؟

وأكره أن أترقى إلى البحث عن النفس ، وتحقيق شأنها ، وما قال الأوّلون والآخرون فيها .

---

(١) فى اللسان « والضِغث : الحلم الذى لا تأويل له ولا خير فيه ، والجمع أضغاث ؛ وفى التنزيل العزيز : (قالوا أضغاث أحلام) أى رؤياك أخلاط ليست برؤيا بينة ... » .

وإذا كان هـذا معجزاً ، وعن الطاقة بارزاً ، فما ظنك بالبحث عن العقل ، وأفقُهُ أعلى ، وعالَمُه أشرف ، وآثارهُ ألطف ، وميزانه أشـد اتصالاً ، وبرهانه أبعد مجالا ، وشُعَاعُه أقوى سلطاناً ، وفوائدُهُ أكثرُ عياناً .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنَّ النَّفْس ترى عند غيبة المَرْئِيَّات ما تراه من حضورها ، وذلك / بحصول [٦٥-١] صورها فى الحاسّ المشترك .

وهذه حال يجدها الإنسان من نفسه ضرورة لا يُمكنه أن يَدْفَعَنِي عنها ، وإلا فمن أين لنا صورة بغداد وخُرَاسان والبلاد التى شاهدناها مرة ، ثم منازلُنا بها وصورُ أصدقائنا فيها ، وجميعُ ما نتذكره منذ الصِّبى لَوْلاَ حُصُولُ هذه الصّورة فى الحاسّ المُشْتَرَك ؟ سيّما وقد تبيَّن بيانا لا رَيْبَ فيه أن البصر وسائر الحواس إنما هى إنفعالات من المحسوسات ، واستحالات إليها ، وهذه الاستحالة لا تثبت بَعْدَ زَوال المحسوس المُخَيَّل ، فلولا هذا الحاسّ المشترك العام الذى تَثْبُتُ فيه صور المحسوسات ولا تزول ، لـكنا إذا أبْصَرْنَا شيئاً أو سمعناه ثم زال عن بصرنا وسمعنا زالت عنا صورته ألبتة حتى لا يمكننا أن نعرف صورته إلا إذا وقعت أبصارُنا وأسماعنا عليه ثانياً ، ولـكنا أيضاً مع إبصارنا له ثانياً وثالثاً لا نعلم أنَّه الأوّل ، وكذلك المسموعات .

ولولا أننا نَسْتَثْبِتُ صُورة المحسوسات أوّلا أوّلا فى هذه القوة — أعنى الحاسّ العام المشترك — لـكنا لا نستفيد بالقراءة ، ورؤية الرّقص ، والحركات كلّها التى تنتهى مع آنَاتِ الزّمان شيئاً ألبتـة ؛ لأنَّ البصر مُسْتَحِيلٌ بقراءة الحرف بعد الحرف ، وبالحركة بعد الحركة ، فلا تثبت الحالة الأولى من استحالتها ، ولو ثبتت الأولى لما حصلت الثانية ، لـكن الأمر بالضّد فى وجودنا هذه

الصُّوَرَ بعد مفارقتها كأنها نُصْبَ عيوننا ، تراها[١] النفس.

وهذه الرؤية التى تسمى تذكُّرا فى اليقظة هى بعينها تسمّى فى النوم رؤيا ولكن هناك حال أخرى زائدةٌ على حال اليقظة ؛ لأنَّ قُوَى النفس عند تعطيل الحواس تَتَوفَّرُ على الرؤية فترى أيضاً الأشياء الآتية فى الزمان المستقبل : إما رؤية / جَلِيَّة ، وإما رؤية خفيفة كالرسم . [٦٥-ب]

واشتقاق هذه الألفاظ يدلك — أيها الشيخ اللغوى أيدك الله — أن المعنى فيها واحد ؛ لأن الرُّؤْيَةَ ، والرَّوِيَّةَ ، والرؤْيَا — و إن اختلفت بالحركات — فهى متفقة بالحروف ، وكذلك إذا قلت : رأى فلان ، وارتأى وروّى ، فهذه صورة الأسماء المشتقة ، وأنت تعرف أحكامها لدُرْبَتِكَ بها .

وكذلك الحال فى أبْصَرَ ، واسْتَبْصَرَ ، وفى البَصَرِ ، والبَصِيرَة .

فأما لفظة النَّظَر فإنها استعملت بعينها فى الأمرين جميعاً من غير زيادة ولا نقصان ، فقيل لما كان بالحس : نظر ، ولما كان بالعقل[٢] : نظر ، من غير تغيير لحركة ولا تبديل لحرف .

فقد تبين ما الرُّؤيا ، وما الذى يَرَى ، وما الذى يُرَى :

أما الرؤيا فهى ملاحظة النفس صُوَرَ الأشياء مجردة من موادها عند النوم .

وأما الذى يَرَى فالنفس بالآلة التى وصفناها .

وأما الذى يُرَى فالصورة المجردة .

وقد مر فى المسألة المتقدمة كيف يكون بعض المنام صادقا ، و بعضه كاذباً ، و بعضه إنذاراً ، و بعضه أحلاما ، و بعضه أضغاثا ، ولكن بغاية الإيجاز ؛ لأنّا لو شرحنا هذه المواضع لاحتجنا إلى تصنيف عدة كتب تُقَرِّرُ فيها الأصولَ ،

---

(١) فى الأصل « تراه » .

(٢) فى الأصل « بالفعل » .

ونُلَخِّصُ بعدها الحروف ، ولكن الشرط سبق بغير هذا ، وسُرْعَةُ فَهْمِك — أمتع الله بك — وقَبُولك لما يُشَارُ به — يقتضيَ ما رأيناه ، وَوَأيْنَاه[١]

(٤٩)

مسألة إرادية وخلقية

/ ما السبب فى تصافى شخصين لا تشابُهَ بينهما فى الصّوره ، ولا تَشَاكُلَ [٦٦-١] عنـدهما فى الخِلْقَة ، ولا تجاور بينهما فى الدار ، كواحد من فَرْغَانَة[٢] وآخر من تَاهَرْت[٣] ، وهذا طويلٌ قويم ، وهذا قصيرٌ دَمِيم ، وهذا شَخْتٌ[٤] مُجْفٌ[٥] وهذا عِلْجٌ[٦] جِلْف[٧] ، وهذا أزَبُّ[٨] أشْعَر[٩] ، وهذا أمْعَرُ[١٠] أزْعَر[١١] وهذا أعْيَا بَاقِل ، وهذا أبلغ من سَحْبَان وَائِل ، وهذا أجْودُ من السحاب إذا سحّ بِوَدْق[١٢] بعد بَرْق ، وهذا أبخل من كلب على عَرْق ، إذا ظفر بعَرْق[١٣]

---

(١) فى اللسان : « الوأى : الوعد الذى يوثقه الرجل على نفسه ويعزم على الوفاء به » .

(٢) مدينة وكورة واسعة بما وراء النهر ، متاخمة لبلاد تركستان ، راجع معجم البلدان ٨٧٨/٣ — ٨٧٩ .

(٣) اسم لمدينتين متقابلتين بأقصى المغرب ، يقال لإحداهما : تاهرت القديمة ، وللأخرى تاهرت المحدثة ، راجع معجم البلدان ٨١٣/١ .

(٤) فى اللسان : « الشخت : النحيف الجسم الدقيقه » .

(٥) فى اللسان : « المجف : غلظ العظام وعراؤها من اللحم » .

(٦) فى اللسان : « العلج : الرجل الشديد الغليظ » .

(٧) فى اللسان : « قولهم أعرابى جلف : أى جاف ، وأصله من أجلاف الشاة ، وهى المسلوخة بلا رأس ولا قوائم ولا بطن . قال أبو عبيدة : أصل الجلف : الدن الفارغ . قال : والمسلوخ إذا أخرج جوفه جلف أيضاً ، وفى الحديث « فجاءه رجل جلف » الجلف : الأحمق ، أصله من الشاة المسلوخة والدن ، شبه الأحمق بهما لضعف عقله » .

(٨) فى اللسان : « الزبب : مصدر الأزب ، وهو كثرة شعر الذراعين والحاجبين والعينين » .

(٩) فى اللسان « ورجل أشعر : كثير شعر الرأس والجسد ، طويله » .

(١٠) فى اللسان : « الأمعر : القليل الشعر » .

(١١) فى القاموس : « زعر الشعر كفرح فهو زعر وأزعر : قل وتفرق » .

(١٢) الودق : المطر .

(١٣) فى اللسان : « العرق بالسكون : العظم إذا أخذ عنه معظم اللحم » .

و بينهما من الخِلاَف والاختلاف ما يُعَجِّب الناظر إليهما ، والفاحص عن أمرهما .

وعلى ذكر الخلاف والاختلاف ، ما الخلاف والاختلاف ؟ وما الإلف والائتلاف ؟

نعم ، ثم لا تراهما إلا مُمَازِجَيْن فى الأخذ والإعطاء ، والصّدق والوفاء ، والعَقْد والوَلاء ، والنّقص والنّماء ، بغير نِحْلَةٍ عامّة ، ولا مقالة ضَامّة ، ولا حالٍ جامعة ، ولا طبيعةٍ مُضَارِعَة .

ثم هـذا التّصَافِى ليس يَخْتَصُّ ذَكَراً وَذَكَراً دون ذَكَر وأنثى ، ودون أنثى وأنثى .

و إذا تَنَفَّسَ الاعْتِبَارُ أدّى إلى طُرق مختلفة : منها أن التّصافى قد يمتدّ ، وقد ينقطع ، فمما يمتد ما يبلغ آخر الدهر ، وفيما ينقطع ما لا يثبت إلا شهراً ، أو أقلّ من شهر .

ومن أعجب ما يَنْبَع منه العداوة ، والشّحْناء ، والحسد ، والبغضاء ، حتى كأنَّ ذلك التصافىَ كان عينَ التّنَافِى ، وحتى يُفْضِىَ إلى عظائم الأمور ، وإلى غرائب الشُّرور ، و إلى ما يفنى التّالِد والطّارِف ، ويأتى على البقية المرجوّة .

[٦٦-ب] وربما / سرت العداوة فى الأولاد كأنها بعض الإرْث ، وربما زادت على ما كانت بين الآباء .

وهذا باب عسر ، والتعجب فيه مجَال ومَوْقِع ، والعلل فيه مخبوءة .

وقَلَّما تصيبُ فى زمانِكَ هذا ذِهْناً يُولَعُ بالبحث عن غامضه ، و يلهج بالمسألة عن مُشْكِلِه .

ولَيْتَهُمْ إذْ زَهِدُوا فى هذه الحِكَم لم يَقْذِفُوا الخائضين فيها ، والمُنَقِّبين عنها بالتُّهَم ! ! !

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

سببُ الصَّداقات بين الناس ينقسم أولاً إلى قسمين عالِيَين ، وهما أسباب الذاتى ، والعرضى .

ثم ينقسم كل واحد منهما إلى أقسام ، وبحسب أقسام المودات تنقسم أيضاً أسباب العداوات .

وإذا عُرِفَ أحدُ المتقابلين عُرِفَ مُقَابِلُه الآخر ، لأنَّ أقسامه كأقسامه .

أما السبب الذاتى من أسباب التّصافى فهو السّببُ الذى لا يستحيل ، ويَبْقَى ببقاء الشخصين ، وهو نِسْبَةٌ بين الجوهرين ، إمّا من المِزاج الخاصّ العناصر ، وإمّا من النفس والطّبيعة .

فأما المزاج فقد يوجد بين الإنسانين ، وبين البهيمتين ؛ فإنَّ تَشَاكُلَ الأمزجة يؤلِّفُ ويجذب أحدَ المتشاكلين بها إلى الآخر من غير قصد ولا رويَّة ولا اختيار ، كما تجد ذلك فى كثير من أنواع البهائم والطير والحشرات .

وكذلك تجد بين الأمزجة المتباعدة عداوات ومنافرات من غير قصد ولا روية ولا اختيار ، وإذا تصفحت ذلك وجدته أكثر من أن يحصى .

وإن ارتقيتَ من الأمزجة إلى البسائط من الأمور وجدتَ هذا مستمرا أيضاً فيها — أعنى المشاكلة والمحبة / والمنافرةَ والعداوةَ — فإن بين الماء والنار [٦٧-١] من المنافرة والمعاداة ، وهرب كل واحد منهما من صاحبه لِيَبْعُدَ عنه ، ثم ميل كل واحد منهما إلى جنسه ، وطلبه لشكله ليتصل به — أمر لا خفاء به على أحد .

فإن انضاف إلى ذلك مزاج مناسب بتأليف موافق ظهر السبب وقوى ،

كما يوجد بين حجر المغناطيس والحديد ، و بين حجرى الخِلّ ، أعنى مُحِبّ الخِلّ ، وبَاغِضَ الخِلّ .

وفى الحيوان من هذا المعنى شىء كثير بيّن لا يُحتاج إلى تعديده ، و إطالة الجواب بذكره .

و إذا كان اتفاق الجسمين يُوجبُ المودّة بالجوهر و بالمِزَاج الخاص ، فكم بالحرى أن يوجبها اتفاق النفسين إذا كان بينهما مناسبة ومشاكلة .

***

وأما الأسباب العَرَضِيّة فهى كثيرة ، و بعضُها أقوى من بعض :

فأحد أسباب المودّة العرضية العادةُ والإلْف .

والثانى الأمر النّافع أو المظنونُ به النفع .

والثالث اللّذة ، والرابع الأمل ، والخامس الصناعات والأغراض ، والسادس المذاهب والآراء ، والسابع العصبيّات .

ثم طُولُ مكث أحد هذه الأسباب وقِصَره عِلّةُ طول المودات وقصرها .

ومثال النّافع مودّاتُ الأتباع أو الخدم وأربابهم ، وأصحاب الشّركة والتجارات ، وطُلّاب الأرباح والمكاسب .

ومثال اللذيذ مودّةُ الرجل والمرأة ، على أن هناك أيضاً مودة النافع ، ومودة الآمل ، فهو لذلك قوى وثيق ، ومودة المتعاشقين والمتعاشرين على المآكول والمشروب والمركوب ، وما أشبه ذلك .

[٦٧ - ب] وأما مثالُ الرّجاء والأمل فكثير ، ولعلّ مودّة الوالدين للولد فيها / شىء من هذا الضرب ؛ لأنّه متى زال الأمل ، وقوى اليأس انتفيا من الولد ، وزالت المودة ، وحدث البغض .

فأما مودّةُ الولَد فالنفع لا غير ، ثم يصير مع ذلك أيضاً إلْفا .

ولست أقول إنّ الأسباب كلّها فى مودة الوالدين ما ذكرته ؛ فإن هناك أسبابا أخر طبيعية ، ولكن فيها شىء كثير من هذا المعنى .

ومثال الصناعات والأغراض كثير ظاهر لا يُحتاج إلى ذِكْرِه مع ظهوره .

ومثال النِّحَلِ والعَصَبِيّات كذلك أيضاً فى البيان والظهور .

***

وهذه الأقسام محصورة تحت قُوَى النَّفْس البهيمية والغضبيّة والناطقة .

فما كان منها عن نِسْبَةٍ ومُشَاكَلَة بين النّفس النّامية والبهيمية كان منه أسباب المودّة للذيذ أو النافع .

وما كان منها بسبب مُشَاكَلَةٍ بين النَّفْس الغضبيّة كان منه أسبابُ للمودّة للغلبة كالاجتماع للصّيد والحرب ، وسائر العصبيّات التى تكون فيها قُوَّة الغضب .

وما كان منها عن نسبة ومشاكلة فى النّفْس النّاطقة كان منه للمودَّةُ التى للدِّين والآراء .

وهذه تتركَّبُ وتنفرد ، فكلما تركَّبت ، وكثُرت الأسباب قَوِيت المودّة ، وكلَّما تفرّدت ضعفت المودّة ، ويكونُ زمان المُكْثِ بحسب ذلك أيضاً .

وأقوى الأسباب المفردة العرضية ما كان عن النفس النّاطقة ، ويتلوه ما كان عن النفس الغضبيّة .

وأنت تَسْتَقْرِىء ذلك وتتبيّنُه لئلا يطول الجواب فيخرج عن الشرط الأوّل من تحرى الإيجاز .

وجميعُها يزول بزوال أسبابها ، وليس منها شىء ثابت لا يزول / إلا الجوهرى [٦٨ - ١] الذاتى إمّا نفساً وإمّا طبيعة .

(٥٠)

مسـألة

ما العلم ؟ وما حده وطبيعته ؟

فقد رأيت أصحابه يتناهبون الكلام فيه ، حتى قال قوم : هو معرفة الشيء على ما هو به .

وقال آخرون : هو اعتقاد الشيء على ما هو به[1] .

وقال قائلون : هو إثبات الشيء على ما هو به .

فقيل لصاحب القول الأول : لو كان حدّ العلم معرفة الشيء على ما هو به لكان حدٌّ للمعرفة علم الشيء على ما هو به ، والحاجةُ إلى تحديد المعرفة كالحاجة إلى حَدّ العلم .

وهذا جواب فيه سهو وإيهام .

وقيل لصاحب القول الثانى : إن كان حدّ العلم اعتقاد الشيء على ما هو به فبيّن أنّ كَوْنَ الشيء على ما هو به سَبَقَ الاعتقادَ ، ثم اعتُقِدَ ، والاعتقادُ سبقَ كَوْنَ الشيء على ما هو به ؛ فإنّ ماهو به هو المبحوثُ عنه ، ومن أجله وُضِعَ العِيَارُ ، ولزم الاعتبار .

---

(١) قال الباقلانى المتوفى سنة ٤٠٣ هـ فى كتاب التمهيد ص ٣٤ « فإن قال قائل : ما حد العلم عندكم ؟ قلنا : حده أنه معرفة المعلوم على ما هو به . والدليل على ذلك أن هذا الحد يحصره على معناه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه ، ولا يخرج منه شيئا هو منه . والحد إذا أحاط بالمحدود على هذه السبيل وجب أن يكون حدا ثابتاً صحيحاً ؛ فكل ما حد به العلم وغيره ، وكانت حاله فى حصر المحدود ، وتمييزه من غيره ، وإحاطته به حال ما حددنا به العلم — وجب الاعتراف بصحته . وقد ثبت أن كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له ؛ وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به ؛ فوجب توثيق الحد الذى حددنا به العلم وجعلناه تفسيرا لمعنى وصفه بأنه علم .

فإن قال قائل : فلم رغبتم عن القول بأنه معرفة الشيء على ماهو به إلى القول بأنه معرفة المعلوم على ما هو به ؟ قيل لِمَا قام من الدليل على أن المعلوم يكون شيئا وما ليس بشيء ، ولأن المعدوم معلوم وليس بشيء ولا موجود ؛ فلو قلنا : حدّه أنه معرفة الشيء على ما هو به لخرج العلم بما ليس بشيء من المعلومات المعدومات عن أن يكون علما ، وذلك مفسد له ؛ فوجب صحة ما قلناه » .

فقال المجيب مواصلا لكلامه الأول :

هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النَّفْس ، وثَلَجِ الصَّدْر .

فقيل له : إن الاعتقاد افْتِعَالٌ من العَقْد ، يقال : عقَدَ واعتقد ، والكلام عَقْد ، والتاء عَرَضَ لِغَرَضٍ لَيْسَ من سُوسِ الكلمة ؛ فإذن هو فعل مضاف إلى العاقد الذى له عُقِد ، والمُعْتَقِدِ الذى له اعتقاد ، والمسألة لم تقع عن فعل ، وإنما وقعت عن العلم الذى له قِوَام بنفسه ، وانفصالٌ من العالم ، ألا ترى أن له اتصالا به ، فهب أنك تحدُّه باعتقاد الإنسان الشيء ما دام متصلا به ، فما حقيقته / من قبل [٦٨-ب] ولمّا يتصل به ؟

وهذا جواب المعتزلة ، ولهم التَّشْقيقُ والتَّمْطِيطُ، والدَّعْوَى ،والإِعْرَابُ[1] ، والعصبيّة والتَّشيُّع .

وقيل لصاحب هذا الجواب : لو كان العلم اعتقاد الشيء على ما هو به لكان الله معتقداً للشيء على ما هو به ؛ لأنه عالم .

فقال : إن الله — تعالى ذكره — لا عِلْمَ له ؛ لأنه عالم بذاته ، كما هو قادر بذاته حيّ بذاته .

فقيل له : إنّك لم تُمَانِع فى هذه الحاشية فلا تَتَوَارَ عن السهم ، إن كان حدُّ العِلْمِ اعتقاد الشيء على ما هو به فحدُّ العَالِمِ أنه معتقد للشيء على ما هو به . وسَيُؤْنَفُ النَّظَرُ : هل له علم أم ليس له علم ؟ فراغ هكذا وهكذا .

وقيل لصاحب القول الثالث : إثْبَاتُ الشيء عبارة مقصورة على إضافة فعل إلى الفاعل ، والفعل هو الإثبات ، والفاعل هو المثبت ، وباب العلم ، والجهل ، والفطنة ، والعقل ، والنُّهى ، والدرك — ليس من الأفعال المحضة ، وإن كانت

(١) الإعراب : البيان والفصاحة .

مُضَارِعَةً لها كمضارعة طال ، ومات ، ونشأ ، وشاخ ، واسْتَعَرَ ، وباخ[١] .

وهذا البحث متوجه إلى صاحب القول الرابع ، أعنى فى قوله : حد العلم إدراك الشىء على ما هو به .

وينبغى أن تَعْلَمَ أن الغَرَضَ فى حدِّ الشىء هو تحصيلُ ذاته مُعَرَّاةً من كل شائبة ، خالصــةً من كل مُغْذِيَة بلفظ مقصور عليها ، وعبارة مصوغة لها ، وما دامت عين الشىء ثابتة فى النفس ، ماثلة بين يَدَى العقل فلا بد للمَنْطِق من أن يلْحَق منها الحقيقة ، أو يُدْرِكَ أخصَّ الخاصَّة .

الجــــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

[٦٩-١] / أما الأجوبة المحكية ، والاعتراضاتُ عليها ، فأنا مُعْرِضٌ عن جميعها ؛ إذ كان هؤلاء القوم الذين حكى عنهم ما حكى لا يعرفون صناعة التحديد ، وهى صناعة صعبة تحتاج إلى علم واسع بالمنطق ، ودُرْبَةٍ — مع ذلك — كثيرة .

وغاية ما عند هؤلاء القوم فى التَّحديد إبدال اسم مكانٍ اسم ، بل ربما كان اسمُ الشىء أوضحَ من الحدِّ الذى يضعونه له .

وهذه سبيلُهم فى جميع ما يَتَــكلَّفُونَهُ إلا ما كان مأخوذاً من المتقــدمين ، ومنقولا عنهم نقلاً صحيحاً كحدِّ الجسم والعرض وما أشبههما . فأما ما تكلفوه من الحدود فهو بالهَذَيَانِ أشبه .

وأقول : إن الحدَّ مأخوذ من جنس الشىء المحدود القريب منه ، وفُصُولِه الذاتية المُقَوِّمَةِ له ، المميزة إياه عن غيره .

فــكل ما لم يوجد له جنسٌ ، ولا فصولٌ مقوِّمَةٌ فإنما يرسم .

---

(١) فى اللسان : « باخت النار والحرب تبوخ بوخا وبوخانا : سكنت وفترت ، وكذلك الحر والغضب والحمى » .

والرسم يكون من الخواصّ اللازمة التى هى أشبه بالفصول الذّاتيــة ، فلذلك ما نحدُّ العلمَ بأنه إدراك صُور الموجودات بما هى موجودات .

ولمـا كانت الصّور على ضربين : منها فى هيولى ومادة ، ومنها مجردة خالية من المواد — صار إدْرَاكُ النَّفْس أيضاً على ضربين :

أحدهما بالحواس وهو إدراكها لمـا كان فى مادة .

والآخر بغير الحواس ، بل بالعين الباطنة الروحانية التى تقدم الـكلام فيهـا فى بعض المسائل المتقدمة .

فاسم العلم خاص بإدراك الصّور التى فى غير مادة .

واسم المعرفة خاصّ بإدراك الصّور ذوات المواد .

ثم يستعمل هذا مكان هذا للاتساع فى اللغة .

***

ووجدتُك قد اعترضت على أجوبة من لم ترتض جوابه باعتراضات يجوز أن تَظُنَّ أنها لازمة لجوابنا هذا ؛ فلذلك / احتجت إلى الـكلام عليها ، فأقول : [٦٩-ب]

إنّ من شأن الحدّ أن ينعكس على المحدود ، وذاك أن الاسم والحدّ جميعاً دالّان على شىء واحد ، لا فرق بينهما إلا فى ان الاسم يدل دلالة مجملة ، والحدّ يدل دلالة مفصلة ، مثال ذلك أن تقول فى حدّ الجسم : إنه الطويل العريض العميق ، أو تقول : هو ذو الأبعاد الثّلاثة ، ثم تعكسُ ذلك : إنّ الطويل العريض العميق هو الجسم ، أو ذو الأبعاد الثلاثة هو الجسم .

وكذلك تقول فى سائر الحدود الصحيحة ؛ ولهـذا تقول فى العلم : إنه إدراك صور الموجودات ، وتقول أيضاً : إدراك صـور الموجودات هو العلم ، فلا يكون بينهما فرق إلا أن العلم يَدُلُّ دلالةَ إجمال ، وحدُّه يدلّ دلالة تفصيل على ماقدمنا ذِكرَه وبيانَه .

وإذا بان أنّ العلم إدراك وتصوُّر فقد بان أنهما انفعال ، لأنّ الصُّور إنما تكون

موجودة : إما مجردةً عقلية ، وإما مادِّية حسِّية ، وإذا أدركَتْها النَّفسُ فإنما تنقلُها إلى ذاتها نقلا لتنطبع تلك الصُّوَر فيها ، وإذا انطبعت فيها تَصَوَّرَت بها .

وهذا مستمر فى المحسوس والمعقول .

وإذا بان هذا ، فقد بان أنه من باب المضاف ؛ لأنَّ الإدراك أثر يقع بالْمُنْفَعِل من الفاعل ، وكذلك التَّصَوُّر .

والأشياء التى من باب المضاف لا سبيل إلى وجُودِها منفردة ، ولا إلى تحصيل ذواتها مُعَرَّاةً من كل شائبــة كما طالبت خَصْمَكَ به ؛ لأنها لا عين لها ثابتة فى النفس ماثلة بين يَدَى[1] العقل إلا من حيث هى مضافة ؛ فالْمَعْلُومُ إذن يتقدَّم العلم تقدُّماً ذاتيا ، وكذلك المحسوسُ يتقدَّمُ الحاسَّ بالذات .

والفرق بين التقدُّم الذاتى ، والتقدم العرضى والزَّمانى بيّن فى غير هذا الموضع / وإن كانا معاً بالزَّمان ، ثم تنتزع النَّفسُ صُوَرَها وتستثبتها فى ذاتها . [٧٠ - ١]

فأما ما ألْزَمْتَهُ فى خاصَّتك فى الله — تعالى عن صفات المخلوقين — فقد عَرَفْتَ مما تقدم من المسائل أنَّا لا نقول فيه — تقدَّس ذكره — إنه عالم بالحقيقة التى نقولها فى العالِم مِنَّا ، ولا نُطْلِقُ شيئاً من صفاتِه بالمعانى التى نطلقها فى غيره بوجه من الوجوه ، وإنما نَتَّبِعُ الشَّريعة ، ونَمْتَثِلُ ما تَأْمُرُ به ، ونسميه بأَحَبِّ[2] الأسماء ، ونصفهُ بأعظم الصفات التى نتعارفها نحن معاشر البشر ؛ لأنه لا سبيل لنا إلى غير ما نعرفه فيما بيننا ، ولا طريق لنا إلا ما يستحقه — عزَّ وجل — فى ذاته ؛ لأنا لا نعلم بالحقيقة منه شيئاً إلا الإِنِّيَّة المحض ، حسب .

ثم جميع ما يشار إليه بعقل أو حس فهو مخلوق له .

وإذا كان الأمر كذلك ، ووجدنا الشريعة قد رَخَّصَت فى أسام وصفات ممدوحة عظيمة بين البشر — ائتمرنا للشرع فأطلقناها من غير أن نرجع بها إلى

---

(١) فى الأصل « بين مدو » .
(٢) فى الأصل « بأحد » .

الحقائق المعروفة من اللغة ، والمعانى المحصلة بها .

وهذا موضع قد أَوْمَأْتُ إليه فيما سلف ، وأعلمتك وجه الصعوبة فيه . والله للموفِّق والمعين ، ولا قوّة إلا به .

(٥١)

مســـألة

لم إذا أبصر الإنسان صورةً حسنة ، أو سَمِع نغمة رَخِيمة قال : والله ما رأيت مثل هذا قطّ ، ولا سمعتُ مثل هذا قط ، وقد عَلِمَ أنه سَمِـعَ أطْيَبَ من ذاك ، وأبْصَرَ أَحْسَنَ من ذاك ؟ / [٧٠-ب]

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما بحسب الفقه أو مُقتضى اللّغة فهو غيرُ حانث ولا مخطئ ؛ لأن شيئاً لا يماثل شيئاً بالإطلاق ، ولا يقال فى شىء : هذا مثل هذا إلا بتقييد ، فيكون مثلَه فى جوهره ، أو كميّته ، أو كيفيتِهِ ، أو غير ذلك من سائر المقولات ، وقد يماثلُه فى اثنتين منها[١] وأكثر ، فأما فى جميعها فمحال .

فهذا وجهُ صحة قول الإنسان : والله ما رأيتُ مثلَه .

فأما من جهةٍ أخرى — وهى جهةٌ طبيعيةٌ — فإنك تعلم أن الحسّ سيالٌ بسيلان محسوسه ، فإذا استثبت صورةً ، ثم زالت عنه ، وحضرت أخرى شغلته وثبتت بدلَ الأخرى ، فلا يحصرُ الحس إلا ما قد أثّر فيه دون ما قد زال ، وإنما حصلت الأولى فى الذِّكر ، وفى قوة أخرى ، وربما لم يجتمعا ، أو لم يحضر الذكرُ ، فيكون قول الإنسان على حسب الحاضر ، وحضور الذكر أو غيبته .

---

(١) فى الأصل : « فى اثنين منهما » .

(٥٢)

مسـألة

ما سبب استحسان الصّورة الحسنة ؟

وما هذا الوَلُوعُ الظاهرُ ، والنظرُ ، والعشقُ الواقعُ من القلب ، والصّبابةُ المتيِّمةُ للنّفس ، والفكرُ الطاردُ للنوم ، والخيالُ الماثلُ للإنسان ؟

أهذه كلُّها من آثار الطبيعة ؟ أم هى من عوارض النفس ؟ أم هى من دواعى العقل ؟ أم من سهام الروح ؟ أم هى خاليةٌ من العلَل جاريةٌ على الهَذَر !

وهل يجوزُ أن يوجد مثل هذه الأمور الغالبة ، والأحوال المؤثرة على وجه العبث ، وطريق البَطَل[1] ؟/ [٧١ ب]

الجـواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما سببُ الاستحسانِ لصورةِ الإنسانِ فكمالٌ فى الأعضاء ، وتناسبٌ بين الأجزاء مقبولٌ عند النفس .

وهذا الجوابُ بحسب غرضك من المسألة التى هى مُتوجِّهةٌ نحو الصورة الإنسانية المعشوقة دون غيرها .

وأقول : إن الطبيعة مُقْتَفِيَةٌ أفعالَ النَّفْس وآثارَها ، فهى تعطى الهَيُولى والأشياء الهَيُولانيّةَ صُوراً بحسب قبولها ، وعلى قدر استعدادها ، وتحكى فى ذلك فعلَ النَّفْس فيها — أعنى فى الطبيعة — ولكنّها هى بسيطةٌ ، فتَقْبَلُ من النفس صوراً شريفة تامة ، فإذا أرادت أن تنقش الهيولى بتلك الصّور أعجزت الأمورَ

---

(١) فى اللسان : « بطل فى حديثه بطالة وأبطل : هزل ، والاسم البطل » .

الهيولانيةَ عن قبولها تامة وافية ؛ لقلّة استعدادها ، وعدمها القوة الممسكة الضابطة ما تُعطاه من الصور التامة .

وهذا العجز فى الهيولى ربما كان كثيراً ، وربما كان يسيراً ، وبحسب قوتها على قبول الصّور يكونُ حُسْنُ موقع ما يحصلُ فيها من النفس ؛ فإن المادة الموافقة للصّورة تقبل النَّقْشَ تاماً صحيحاً مشاكِلاً لما قَبِلَتْهُ الطبيعة من النفس . والمادةُ التى ليست بموافقةٍ تكون على الضّد . والمثالُ فى ذلك أن الطبيعة إنما تعمل من المادةِ عندَ تَجْبيلِ[1] النّاسِ فى الرّحِمِ القَطَسَ[2] فى الأنفِ ، والزُّرقةَ فى العينين ، والصُّهُوبةَ فى الشَّعْر[3] ، وبحسب قبولِ الهيولَى الموضوعة لها ، لا أنها تقصد الصورَ الناقصةَ ، بل تقصد — أبدا — الأفضلَ ، ولكنَّ المادة الرطبة تأبَى إلا قبولَ ما يلائمها ، وذلك / أن الدَّعَجَ فى العين[4] ، والشَّمَمَ فى الأنفِ[5] صورٌ تحتاجُ [٧١ - ب] إلى اعتدال المادة بين الرّطوبة السّيالة ، واليبوسة الصلبة ، ولا يمكنُ إظهارُها فى المادة الرّطبة ، كما لا يمكنُ صياغة خاتم من شمع ذائب .

وربما كانت المادةُ حاجزةً من طريق الكميّةِ دون الكيفيّةِ فلا تَتِمّ الخِلْقَةُ على أفْضَلِ الهيئات . وكذلك الحالُ فى شَعْر الرأس ، وأهداب العين والحاجب ، فإنها لا تَنْتَقِشُ على ما ينبغى إذا كانت ناقصةَ المادةِ ، أو غيرَ معتدلةٍ فى الكيفيات فتعملُ الطبيعة منها ما يمكنُ ويَتَأَتَّى ، فتجىء الصورةُ غيرَ مقبولةٍ عندَ النَّفْسِ ؛ لأنها لا تطابقُ ما عندَها من الكمال . فأما وأنت تتأمَّلُ ذلك من طين الخَتْمِ

---

(١) فى اللسان : « جبل الله الخلق يجبلهم : خلقهم » .

(٢) فى اللسان : « القطس : انخفاض قصبة الأنف واعتراضها » .

(٣) فى اللسان . « الصهوبة : أن يعلو الشعر حمرة وأصوله سود ، فإذا دهن خيل إليك أنه أسود » .

(٤) الدعج : شدة سواد العين .

(٥) فى اللسان : « الشمم فى الأنف : ارتفاع القصبة وحسنها ، واستواء أعلاها ، وانتصاب الأرنبة » .

فإنه إذا كان ناقصَ الكمية غيَّر مقدار الخاتم ، أو يابساً ، أو رطباً أو خشِناً — نقصت صورةُ الخاتم ، ولم يقبل النّقش على التّمام والكمال .

فأما المثالُ فى المادة الموافقة فهو بالضّد من هذا المثال ؛ فلذلك تَقْبَل ما تعطيها الطبيعةُ على التمام ، وتَنْتَقِشُ نقشاً صحيحاً مناسباً مشاكِلاً لما فى النفس ، فإذا رأتْها النفسُ سُرَّتْ ؛ لأنها موافقةٌ لما عندها مطابقةٌ لما أعطتْها الطبيعة .

فكما أن الصناعةَ تَقْتَفِى الطبيعة ، فإذا صنَع الصانعُ تمثالاً فى مادة موافقة فقبلت منه الصورةُ الطبيعية تامة صحيحة : فرح الصانعُ ، وَسُرَّ وأُعْجِبَ ، وافْتَخَرَ ؛ لصدقِ أثره ، وخروجِ ما فى قوَّته إلى الفعل موافقاً لما فى نَفْسِه ، ولما عند الطبيعة — فكذلك حالُ الطبيعةِ مع النّفس ؛ لأن نسبةَ / الصّناعة إلى الطبيعة [٧٢-١] فى اقتفائها إياها كنسبة الطبيعة إلى النفس فى اقتفائها إياها .

ثم إن من شأن النفس إذا رأت صورة حسنة متناسبةَ الأعضاء فى الهيئات والمقادير والألوان وسائر الأحوال ، مقبولةً عندها ، موافِقةً لما أعطَتْها الطبيعةُ — اشتاقَتْ إلى الاتحاد بها ، فَنزَعَتْها من المادة ، واسْتَثْبَتَتْها فى ذاتها ، وصارت إيّاها ، كما تفعلُ فى المعقولات .

وهذا الفعلُ لها بالذّات ، له تتحرّكُ ، وإليه تشتاقُ ، وبه تكمُلُ ، إلا أنها تشرف بالمعقولات ، ولا تَشْرُفُ بالمحسوسات .

فإذا فعلت النفس ذلك ، واشتاقتْ إلى الطبيعيات والأجسام الطبيعية — رامت الطبيعةُ فى الأجساد من الاتحاد ما رامتْه النفسُ فى الصور المجردة ، فلا يكون لها سبيلٌ إليه ؛ لأن الجسد لا يَتّصِلُ بالجسد على سبيل الاتحاد ، بل على طريق المُماسَّة ، فتحصلُ حينئذ على الشوق إلى المُماسّة التى هى اتحادٌ جسمانىٌّ بحسب استطاعتها .

وهذا من النفس غلطٌ كبير ، وخطأ عظيم ، لأنها تَنْتَكِسُ من الجمال الأشرفِ

إلى الحال الأَدْوَن ، وتتصورُ بصورةٍ طبيعيةٍ منها أخذت ، وبها ابتديت ، وتفوتها الصورُ الشريفةُ العقلية التي ترتقي بها إلى الرتبة العليا ، والسعادة العظمى . .

وهذا الذي ذكرتُه هو الأمرُ الذَّاتيُّ الكليُّ الجاري على وَتِيرَة طبيعية تَحْصُرُها الصِّناعةُ ، وتَضْبِطُهَا القوانين . .

فأما الاستحسان العَرَضِيّ والجزئيّ — أعني ما يستَحْسِنُهُ شخصٌ ما بحسب مِزَاجٍ ما — فهو أيضاً لأجل نسبة ما ، ولكنَّه يصيرُ شخصياً ، والأمور الشخصية لا نهاية لها / فلذلك لا تَنْحصرُ تَحتَ صناعةٍ ، ولا لها قانون . [٧٢-ب]

والذي ينبغي أن يُعْلَمَ منها أن كلَّ مِزَاجٍ متباعد من الاعتدال تكونُ له[١] مناسباتٌ نحو أمورٍ خاصةٍ به[٢] ، ويخالفُه المزاجُ الذي هو منهُ في الطرفِ الآخر من الاعتدال حتى يستقبِح هذا ما يستحسِنُ هذا ، وبالضِّدِّ ، وكذلك ما تفيدهُ العاداتُ والاستشعارات ، وهو موجودٌ في استلذاذ المأكول والمشروب ؛ فإن الأمزجة البعيدة من الاعتدال تُناسبُ طُعوماً غريبة ، وتستَلِذُّ مِنْهَا طرائف وعجائب . والاستقراء يفيدُكَ كلَّ عجيبة وطريفة من هذا النحو في الروائح والسَّماع وجميع الحواس

(٥٣)
مســـألة

لم صار الحصيفُ[٣] المُتمكِّن ، واللبيبُ المُبَرِّزُ يُشَاوَرُ فيأتي بالفِلْق[٤] والدَّاهيــة حتى يدع الشَّعْرَ مَشْقُوقاً ، والنيثَ مَرْهُوقاً[٥] ، فإذا انفردَ بشأنه ،

---

(١) في الأصل : « لها » .
(٢) في الأصل : « بها » .
(٣) الحصيف : الرجل المحكم العقل ، الجيد الرأي .
(٤) الفلق : الأمر العجب .
(٥) مرهوقاً : معيياً .

وانتصرَ لنفسِه ، وتعقَّب غايةَ منافعِه عاد كسَرابٍ بِقِيعَةٍ[1] ، لا يُحْلِي ولا يُمِرّ ، حتى يفتضح عند من كان يَثْنِي الخِنْصَرَ عليه بِنُكْرِه[2] ودَهائِه ، ويشيرُ إلى صوابِ رأيه ؟

ما الذى أصابه ونزل به ؟

وما الذى بدّله وتَحَيَّفَ عليه[3] ؟

وما هذا الأمر الذى وسمه بما وسمه ، وأدّاه إلى ما أدّاه ؟

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

سبب ذلك شيئان :

أحدهما محبّة الإنسانِ[4] ذاتَه ، وتخوفه على نفسه من خطإٍ يُنْسَبُ إليه ، أو غلط يقعُ منه ، فتعرِض له الدّهشة والحيرة .

[٧٣-١] / والآخرُ ميلُه إلى الهوى ، والهوى عَدُوُّ العقلِ ، والخطأُ — أبداً — مع الهوى ، فإذا حضر الهوى غابَ العقلُ ، وحيث يغيب العقل يغيب الخيرُ كلُّه ؛ فالإنسان — أبداً — أسيرٌ فى يد الهوى ، والهوى يُرِيه ما يقبح جميلا ، والخطأَ صوابا .

ولإحساس الرّجل المُمَيِّز الفاضل بذلك من نفسه لا يأمنُ أن يكون

---

(١) السراب : ما يرى نصف النهار فى اشتداد الحر ، كالماء فى المفاوز يلتصق بالأرض ، وسمى السراب سراباً لأنه يسرب أى يجرى كالماء . والقيعة : جمع القاع ؛ مثل جيرة وجار . والقاع : ما انبسط من الأرض واتسع ولم يكن فيه نبت ؛ وفيه يكون السراب .

(٢) النكر : الدهاء والفطنة .

(٣) أى ما الذى جعله ناقصاً .

(٤) فى الأصل : « أحدهما سبب الإنسان » .

رأيه لنفسه من قَبِيلِ ما يُرِيه الهوى دُونَ العقل ، فيضطرب فكره ، ولا يصح رأيه لنفسه .

فأما إذا رأى لغيره فهو سليم من الحالين جميعاً ؛ فلذلك يأتى بالرأى الصحيح السليم كالقِدْحِ لغيره [1] .

وربما كان له هوى فى غيره أيضاً ، فيعرض له من الخطأ مثلُ ما عرض له فى نفسه .

وهذا يدلُّك على صحة ما ذكرناه من السبب فى خطئه على نفسه ، وسداده فى أمر غيره .

وإذا احترز العاقل لنفسه أيضاً ، وتَجَنَّب الهوى — صحّ رأيُهُ لنفسه ، وقلّ خطؤُه إلا بمقدار ما جُبِلَ عليه المرء من محبّةِ نفسه ، واشتباهِ الهوى فى بعض المواضعِ اللّطيفةِ بالرأىِ الصحيحِ ؛ فإنه حينئذٍ يغلطُ غلطاً يُعْذَرُ فيه ، ويَسْلَمُ من تَبِعَتِهِ .

(٥٤)

مســـألة

لِمَ يشمئزُّ الإنسانُ من جرح قد فُغِرَ فوه [2] حتى إنه لينفرُ من النظر إليه ، والدُّنُوِّ منه ، وَيَنْفى خيالَ ذلك عن نفسه ، ويَتَعَلَّلُ بغيره ، وكلما اشتد نُفُورُهُ منه اشْتَدَّ وَلُوعُه به ؟

(١) فى اللسان : « القدح : السهم قبل أن ينصل ويراش ، وقال أبو حنيفة : القدح : العود إذا بلغ فشذب عنـه الغصن وقطع على مقدار النبل الذى يراد من الطول والقصر . . . وفى الحديث إنه كان يسوى الصفوف حتى يدعها مثل القدح أو الرقيم ، أى مثل السهم أو سطر الـكتابة » .

(٢) فى اللسان : « فغر فاه يفغره : فتحه » .

ما هذا أيضاً فإنه باب آخر فى طىِّ التعجُّب مما تَقَدَّمَ ؟ وفى المسألة : أن المعالجَ يُبَاشِرُ ذاك بعينِه نظراً ، وبيدِهِ علاجاً ، وبلسانِه حديثاً / أترى ذاك [٧٣ - ب] من المعالِجِ إنما هو لضَرَاوَتِه[1] وعادتِه وطولِ مباشرتِه وملاحظته ؟ أم لمكسبِه وحاجتِه وعيالِه ونفقتِه ؟

فإنْ كان للضَّراوةِ والعادةِ فما خَبَرُهُ فى ابتداء هذه الضَّراوة والعادة ؟

وإن كان لِحرْفَتِهِ فكيف عانَد طباعَه مُعَاندةً وجاهدَ نفسه مُجَاهدة ؟

وهل يستوى للإنسان أن يعتاد ما ليس فى طبعه ولا فى عادته ، ثم يستمر ذلك عليه ، ويكون كمن وُلِد فيه ، وعُمِّرَ به ؟

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد تبين فى المباحث الفلسفية أن النفسَ بالحقيقة واحدةٌ ، وإنما تكثَّرت بالأشخاص ، وإذا كان ذلك كذلك فالإنسان إذا رأى بغيره أمراً خارجاً عن الطبيعية من جرحٍ ، أو تفاوتٍ فى الخَلْق ، أو من نقصٍ فى الصورة — عَرَضَ له من ذلك ما يعرِض له فى ذاتِه ، وكأنَّه ينظرُ إلى نفسِهِ وجسْمِهِ ؛ لأن النَّفْسَ هناك هى بعينها النفس ههنا ، فيحق ما يعرض هذا العارض .

فأما وَلُوعُه به ، وحضورُه فى ذكره أبداً ، فإنما ذلك لأجلِ أن النفس إذا قبلت صورةً نزعَتْها من مادَّتِها ، واسْتَثْبتَتْها فى ذاتِها ، وقيَّدتْ عليها قوَّةَ الذِّكْرِ .

وليس تجرى النفس مجرى المرآةِ التى إذا قابلها الشىء قبلَتْ صُورتَهُ ما دام ذلك الشىء قبالَتَها ، فإذا زال زالَتْ صورتُهُ عنها ، ولا كناظِرِ العين فى قبول الصّورِ أيضاً ؛ وذلك أن هذه أجسامٌ طبيعيةٌ تقبلُ صورةَ الأجرام قبولاً عرضيًّا / فأمّا [٧٤ - أ]

---

(١) فى اللسان : « ضرى الكلب بالصيد ضراوة : أى تعود » .

النفوسُ فإنّها تقبل الصورَ بنوعٍ أشرف وأعلى ، ثم تَسْتَثْبِتُ تلك الصُّورة و إن زَالَ حامِلُهَا عن مُحَاذَاةِ العين .

وقد مر فى هذه المسائل طرفٌ من هـذا المعنى ، وبُيِّنَ هناك كيف تَقبَلُ النَّفس بقوتها المتخيِّلة صورةَ الشيء سريعاً ، وكيف تبقى بعد ذلك هذه الصورةُ فى قوَّتِهَا الذكرية حتى تراها مناماً ويقظةً ؛ فإنّا متَى شئنا أحضرنا صور آبائِنَا وأجدادِنا ومُدُننَا حتى كأننا نراهم ، و إن كانوا غائبينَ أو مُنْقَرِضِينَ .

فأما لِمَ ذلك ، وكيف استقصاء الكلام فيه فموجود فى مظانه .

وأما المعالج لما سألتَ عنهُ ، المعتادُ له بالضَّرَاوَة ؛ فإنما كان ذلك لأجلِ تكرُّر الصورةِ ، وأن ذلك الفعلَ صار كالخلق له . وقد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ الصُّوَرَ إذا تكررت على النفس حصل منها شيء ثابتٌ كالجوهريّ لها ، وقلنا إنه لولا هذه الحالُ لما أدّبنا الأحداثَ ، ولا عوّدنا الصِّبيانَ فى أول نُشُوئِهِم العاداتِ الجميلةَ ؛ فإن الأفعالَ إذا اتَّصَلَتْ ودامتْ ألِفتهَا النَّفسُ سواء كانت حسنة أو قبيحة . فإذا استمرَّ الإنسانُ عليها صارت مَلَكَةً له وقُنْيَةً ، فعَسُرَ زوالها .

(٥٥)

مســألة

ما العِلَّةُ فى حب العاجلةِ ؟ ألا ترى اللهَ — تعالى — يقول : « كلا بل تحبُّون العاجلة[1] » ، والشاعر يقول :

* والنفسُ مولعةٌ بحبِّ العاجلِ *

ومن أجلِ هذا المعنى ثارت الفِتَنُ واستحالت الأحوالُ وحارت العقولُ ،

---

(١) سورة القيامة ٢٠ .

[٧٤ - ب] واحْتِيجَ إلى الأنبياء ، والسياسة ، / والمقامع[١] ، والمواعظ ، فإذا كان حبُّ العاجلة طباعاً ، ومبذوراً فى الطينة ، ومصوغاً فى الصيغة ، فكيف يُستطاع نفيهُ ومُزايلته[٢] ؟

وكيف يَرِدُ التكليفُ بخلاف ما فى الطبيعة ؟

أليست الشريعةُ مقوِّية للطبيعة ؟

أليس الدين قوام السياسة ؟

أليس التألّه قضية العقل ؟

أليس المعادُ نظير المعاش ؟

فكيف الكلامُ فى هذا الشقّ ؟

وكيف يَطَّرِدُ العَتْبُ على من أحبَّ ما حُبِّبَ إليه ، وقُصِرَتْ همّتهُ عليه ، كما خُلق ذكراً أو أنثى ، أو طويلا أو قصيراً ، أو ضريراً ، أو بصيراً ، أو جلفاً ، أو شهماً ؟

فإن سقط اللومُ فى إحدى الحاشِيَتَيْنِ سقط فى التى تليها ، وإن لزم [فى] إحداها لزم فى أخراهما .

وهذا نظر يَنْسَلُّ إلى الجبر والاختيار ، وهما فنَّان يحتاجان إلى تحديد نظر ، وتجديد اعتبار[٣] .

والحال المُقَسِّمَةُ للبال مانعةٌ من قضاء الوَطر ، وبلوغ الغاية فى النظر .

---

(١) المقامع : جمع مقمعة ، وهى ما يقمع به أى يمنع . قال ابن الأثير : المقمعة : واحدة المقامع ، وهى سياط تعمل من حديد رؤوسها معوجة . قال تعالى (ولهم مقامع من حديد) .

(٢) فى اللسان : « المزايلة : المفارقة » .

(٣) فى الأصل : « وتحديد » .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

العاجلةُ إنما يُومَأُ بها إلى الحواس وتوابعها من اللذَّاتِ فى المآكل والمشارب ، والاستفراغاتِ ، والاستراحاتِ . والتى تختصُّ بهـذه الأشياء من الحواسّ هى النفسُ البهيميَّةُ .

ثم ينبغى أن تعلم أن هذه النفس هِىَ معنا من أوّلِ النُّشُوءِ ، ومَعَ الولادةِ ، فقد أَلِفْناهَا إِلْفًا قويًا مع الزمانِ المتّصِلِ الطويل ، فلذلك كانَتْ قُوّتُها أظهـرَ ، وغَلَبَتُها أَشَدّ ، وصارَ الحكمُ لها .

وإنمـا نظرتَا النفس المميِّزة بقوّة العقل من بَعْد ، فيظهر أثرها قليلاً قليلاً إلى أن يَقْوَى/ فى وقتِ التَّكْمُّلِ والاجتماع ، وبلوغ الأشُدِّ ، فنحنُ نحتاجُ لذلك [٧٥-١] إلى مقاومةِ تلك النفس ، والاستعداد لها ، وكسر حدتها ، وإيهان قوتها بكلفة شديدة ، وصبرٍ طويل بحَسَبِ قوّتِها ، واستيلائِها علينا ، وإلْفِنا[١] إيّاها ؛ ونَحْتَاجُ أيضاً إلى تقويةِ النفسِ الناطقةِ بامْتِثَال أمرِهَا ، وتَثْمِيرِهَا ، وتَنْفيذِ عزائمِهَا ؛ فلأجلِ هذا صَعُبَ علينا قبولُ أمرِ هذهِ ، وسَهُلَ قبولُ أمرِ تلك .

* * *

فأمّا قولُكَ : كيف يرد التكليفُ بخلافِ ما فى الطبيعةِ ؟ فإنا نقول :

إن طبيعةَ النفسِ البهيميّةِ الانقيادُ للنَّفْسِ الناطقة ، والوقوفُ عند أمرِهَا .

ولولا أن ذلك فى جِبِلَّتِهَا وسُوسِهَا[٢] ، وهو قبولُ التأديبِ ، وأن تُصْدِرَ أفعالَهَا الخاصةَ بها بحَسَب ما يأمرُها به العقـل — لـكان — لعمرى — تكليفاً

---

(١) فى الأصل : « وألفناها » .

(٢) فى اللسان « السوس : الطبع والخلق والسجية » .

بخلافِ ما فى الطبع ، ولكنَّ أحداً لا يَرُومُ إبطالَ هذه القُوّة رأساً ، بل يطالبُها بأن تَقْبَلَ تَرتيبَ الأفعال على ما يرسمُهُ العقلُ ، وهى مطبوعةٌ على قبول هذا الأدب كما قُلْنَا .

وليس يجرى هذا مَجرى ما ضُرِبَ به المثلُ من الطولِ والقصَر وغيرِهما ؛ لأن هذا شىءٌ لا صُنْعَ فيه للأدب ؛ وإنَّمَا هو أثرٌ يَقْبَلُ الهيولَى من المعطِى بحسَبِ موضُوعه ، ولا يمكنُ خلافُهُ بوجهٍ ولا سببٍ .

وتفسيرُ ذلك أن الرطوبةَ التى فى المادَّة تَقْبَلُ من الحرارة امتداداً وانجذاباً إلى العُلوِّ الذى هو حركةُ الحرارة ، فيحدثُ الطول بحسب المادَّةِ ، وبقدر الرُّطوبة المُنْفعِلَة ، والحرارة الفَاعِلَة . ولا يُمكن أن يكون إلا على ما يظهر بالفعل .

[٧٥ - ب] فقد بان الفرقُ بين هذيْن النَّوْعَيْن اللّذَيْن رُمْتَ الجمعَ بينهُما ، وظهر/ السبب فى حبِّ العاجلة ، وحُسْن ما أدَّب الله — تعالى — به الناسَ بالدينِ والآداب ، وخرجَ الجواب عن المسألة فى إيجاز وإيضاح .

(٥٦)

مسألة

لِمَ ترَى ماالسبب فى قَتْل الإنسان نفسَه عند إخفاق يَتَوَالى عليه ، وفقر يحوج إليه ، وحالٍ تتمنَّع على حَوْلِهِ وطَوْقه ، وبابٍ يَنْسَدُّ دون مَطلَبه ومَأْرَبه ، وعشقٍ يَضيق ذرعا به ، ويَبْعَلُ فى معالجته[1] ؟ .

وما الذى يرجو بما يأتى ؟ وإلى أى شىء ينحو فيما يقصد ويَنوى ؟

وما الذى ينتصِبُ أمامَه ، ويستهلكُ حصافتَه ، ويُذهله عن رُوحٍ مألوفة ، ونفس معشوقة ، وحياة عزيزة ؟

---

(١) فى اللسان : « البَعَل : الضجر والتبرم بالشىء ، وبعل بأمره بعلا فهو بعِل : برم فلم يدر كيف يصنع فيه » .

وما الذى يخلص إلى وَهمه من العدم حتى يسلبه من قبضة الوجدان ،
ويُسْلِمُه إلى صرف الحدثان ؟

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الإنسان مركّب من ثلاث قوى نفسانية ، وهو كالواقف بينها تجذبه[1] هذه مرة ، وهذه مرة . و بحسَبِ قوةِ إحداها على الأخرى ، يميل بفعله ، فربما غلبت عليه القوة الغضبية ، فإذا انصبغ بها ، ومال بفعله إليها ظهرت قوته كأنها كلّها غضبٌ ، وخفيت القوى الأخرى حتى كأنها لم توجَدْ له ، وكذلك إذا هاجت به القوّة الشهويّة خفِيَتْ آثار القوى الأخر .

وأحْصَفُ ما يكون الإنسانُ ، وأحْسَنُه حالًا إذا غلبتْ عليه القوّةُ الناطقة ؛ فإن هـذه القوة هى المميزةُ العاقلةُ التى ترتّبُ القوى الأخرى حتى تظهرَ أفعالها بحسب ما تحدّه وترسمه .

والإنسانُ حينئذ نازل بالمنزلة الـكريمة بحيث هيّأهُ الله تعالى ، وكما أراده .

فإذا كان الأمر كذلك فغيرُ مُنْـكَر / أن تهيج بالإنسان بعضُ تلك [٧٦ - ١] القُوى منه عند التواء أمر عليه ، أو انسدادِ باب دون مَطلب لهُ ، فيظهر منه فعلٌ لا توجبُـه رَوِيّةٌ ، ولا يقتضيه تَمييزٌ ؛ لِخفاء أثرِ القُوّةِ الناطقة ، واستيلاء القوّة الأخرى .

وأنت تجد ذلك عِيانا عند الأحوال المختلفة بك ؛ فإنك تجد نفسك فى أوقات على أحوالٍ مؤثرة لها ، قاصدة إليها ، غير مصغية إلى نصيح ، ولا قابلة أمر سديد ، حتى إذا أفقْتَ من تلكَ السكرة التى غلبت عليكَ فى تلك الحالِ — تَعجّبتَ

---

(١) فى الأصل : « يجذبها » .

من الأفعال التى ظهرت منك ، وأنكرتَ نفسك فيها ، وكأنّ غيرَك كان الذى آثرَها ، وقصد إليها ، فلا تزالُ كذلك حتى تَهيجَ بك تلك القوّةُ الأولى مرّةً أخرى ، فلا يمنعُك ما جرّبْتَهُ من نَفْسِكَ ، ووعَظْتَها به — أن تقع فى مثله .
وسببُ ذلك التركيبُ من القوى المختلفةِ النفسانيةِ . وليس يمكنُ الإنسان أن يخلصَ بقوّةٍ واحدةٍ ، ويُصْدِر أفعالَ الباقيةِ بِحَسَبِ التى هى أفضلُ وأشرفُ إلا بعد معالجة شديدة ، وتقويم كثير ، وإدْمان طويل ؛ فإنّ العادة إذا استمرت ، والعزيمة إذا أُنْفِذَت فى زمان متصل طويل — حصَلَ منها خُلُق ، فكان الحكمُ له ، وصار هو الغالبُ ؛ ولذلك تأمر الأحداثَ بالسيرة الجميلة ، وتؤاخِذُهُمْ بالآداب التى تسنُّها الشّرائع ، وتأمر بها الحكمة .

واستقصاء هذا الكلام ، وذكر علله لا تقتضيه المسألةُ ، ولا يفى به المكان .

فإن شكّ فيما قُلنا شاكٌّ ، وظنّ أن الإنسانَ المركّبَ من القوى الثلاثةِ يجب [٧٦-ب] أن يكون لازما لأمرٍ واحد / متركب من تلك القوى كما نجدُ الحالَ فى سائر المعجونات والمركّبات من الطبيعة ، فلْيَعْلَمْ أن مِثالَه ليس بصحيحٍ ؛ لأن قوى الإنسانِ نفسانية ، [لها] من ذاتها حركات تزيد[1] وتنقص ، وأحوال — أيضاً — تهيجها . وليست كذلك قوى الطبيعيات ، فلتنعم النظر فى ذلك تجده كما أومأنا إليه وذكرناه .

(٥٧)

مســألة

سألتُ بعضَ مشايخنا بمدينة السّلام عن رجل اجتاز بطرف الجسر ، وقد اكتنفه الجلاوِزَة[2] يسوقونه إلى السّجن ، فأبصر موسى وميضَةً فى طرفِ دكان

(١) فى الأصل « ... نفسانية من ذاتها حركات وتزيد »
(٢) الجلاوزة : جمع جلواز ، وهو الشرطى .

مزين ، فاختطفها كالبرق ، وأمرّها على حُلقومه ، فإذا هو يخور في دمائه ، قد فارق الرّوحَ وودّعَ الحياةَ . فقلتُ : من قتل هذا الإنسان ؟

فإذا قلنا : قتل نفسه ، فالقاتلُ هو المقتولُ ، أم القاتلُ غير المقتول ؟ فإن كان أحدُهما غير الآخر ، فكيف تواصلا مع هذا الانفصال ؟

وإن كان هذا ذاكَ ، فكيف تفاصلا مع هذا الاتّصال ؟

وإنما شيّعت المسألة الأولى بهذا السؤال لأنه ناحٍ نحوَها ، وقافٍ أثرَها .

الجـــــواب

قال أبو علي مسكويه — رحمه الله :

كأن هذه المسألةَ مَبْنِيَّةٌ على أن الإنسانَ شيءٌ واحدٌ لا كَثْرَةَ فيه ، والشّبهةُ فيها من هذا الوجه تَقْوى ، فإذا بان أن للإنسان قوى كثيرة / وهو [٧٧-١] مُرَكّبٌ منها ، وأنه يميل في وقت ما نحو قوة ، وفي وقت آخر نحو غيرها ، وأنّ أفعاله — أيضاً — بحسب ميله[1] إلى إحدى القوى ، وغلبتها عليه ، كما بيناه في المسألة التي قبل هذه — زال هذا الشك .

* * *

فأما قوله : كيف تواصلا مع هذا الانفصال ؟ فأقول :

إن السبب في ذلك أن الباري تعالى لما علم أن هذا المركّبَ من نفس وجسد يحتاجُ إلى أشياء تُقيمهُ من غذاء وغيره ، وأنه لا قوامَ لحياته إلا بمادّة ، وكان لا يصل إلى تلك المادة إلا بحركة وسعي ، وكانت العائقاتُ والمانعاتُ عنها كثيرةً — أعطاه قوةً يصل بها إلى حاجاته ، ويدفعُ بها أضدادَها عن نفسه ؛ ليتمّ له البقاء .

ومن شأن هذه القوة أن تهيجَ وتثورَ في أوقات بأكثرَ مما ينبغي ، وفي أوقاتٍ تقصُرُ عمّا ينبغي .

---

(١) في الأصل : « مثله » .

وهاتان الحالتان لها رذيلتان : أما الأولى فيَتبَعُهَا التَّهوُّرُ ، وأما الثانية فيتبعُها الجبن .

والإنسان — بقوة التميز والعقل — أن يستعمل هذه القوة على ما ينبغى ، وبالقدر الذى ينبغى ، وعلى الشىء الذى ينبغى . فإذا حصل فى هذه الرتبة فهو شجاعٌ وممدوحٌ ، وكما أراده الله تعالى منه على خَلْقه له .

***

وقد بقى فى المسألة موضع شك ، وهو أن يقول قائلٌ : إن كان قاتلُ نفسه إنما ظهرَ منه هذا الفعل بحسب القوّة الغضبية فهو شجاعٌ ، والشجاع محمود ، ونحن نعلم أن هـذا الفاعلَ بنفسه هذا الفعل مذمومٌ ، فكيف حالُه ؟ وأين موضع الشجاعة الممدوح ؟ فنقول :

[٧٧-ب] لعمرى إن هذا الفعل من أثر/ القوة الغضبية ، ولكنه بحسب رذيلتها ، وتقصيرها عما ينبغى ، لا بحسب الزيادة ، ولا بحسب الاعتدال الذى سمّيناهُ شجاعةً : وذلك أن المرء الذى يخاف أمراً يقع فيه من فقر أو شدّةٍ ، ولا يَرْحَبُ ذَرْعاً به ، ولا يستقبله بعزيمة قويّة ، ومُنّة تامة — جبانٌ ضعيفٌ ، فيَحْمِلُهُ هذا الجبن على أن يقول : أستريحُ من تحمُّل هـذه المشقة التى تَرِدُ علىَّ . وهذا هو النُّكولُ والضّعفُ المسمّى جبناً .

وقد ذكرنا أن قوّة الغضب ربما كلّت ، ونَقَصتْ عما ينبغى ، فتكون رذيلةً ومَنْقَصَةً ، ولا تسمّى شجاعة ، ولا يكونُ صاحبُها محموداً ولا ممدوحاً .

(٥٨)

مسألة

كيف صار يُخْلِصُ فى وقتٍ مُعْتَادُ النِّفَاق ؟ ويَتَيَقَّنُ من اشْتَمَلَ بالرِّيبِ ، ويَستيقظُ من هو راقدٌ ، ويَتَنَصَّحُ من هو غاشٌّ ؟

وكيف صار — أيضاً — يُنَافِق من نشأ على الإخلاص ، ويَرِيبُ من ألف النَّزَاهَة ؟ وعلى هـذا كيف يَخُونُ[١] من استمرَّ على الأمانة ستين عاماً ويتحرج من عَتُقَ[٢] فى الخيانة ستين عاماً ؟

ما هذه العوارضُ المختلفةُ ، والعاداتُ المُسْتطْرَفةُ ؟

وكذلك نجد الكذَّابَ يَصْدُقُ أحياناً لغير أَرَبٍ مُجْتَلَب ، والصَّادِقُ يكذِبُ لغيرِ معنًى مُحدَّد ، ثم لا يَتَّفِقُ أن يصدقَ ذلك فى نافِعٍ ، أو يَكْذبَ هَذَا فى دَافِعٍ .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذه المسألة أيضاً قريبةٌ من المسألتين المتقدِّمتين ، والجوابُ عنها قريب من الجواب عنهما . وذلك أن النِّفَاقَ والنّصحَ ، وسائرَ ما ذكره فى هذه / المسألة [٧٨ - ا] هو من آثارِ النَّفْس النَّاطقة . ومن البيِّن أن هذه النفس لها أيضاً مرضٌ وصحةٌ ؛ فصِحَّتُها اعتدالُها فى قواهَا الباقية ، ومرضُها خروجُها عن الاعتـدال . وهى إن خرجت عن اعتدالها فى وقت فغيرُ مُنْـكَرٍ لها أن تعود إليه فى وقت آخرَ ، وكما أن الصِّدْقَ ، والنصيحةَ ، وصحةَ الروِيَّة ، وتقسيط الأعمال بحسب الأحوال هو صحَّتُهَا واعتدالُها ، فأضدادُ هذه مرضُها وخروجُها عن الاعتدال . ولـكنْ ليسَ نُسَلِّمُ أنها تصدقُ ثم تـكذبُ لغيرِ سَبَبٍ ، ولا لدفعِ مضرةٍ ، بل يظن — أبداً — أن فعلَها صوابٌ لأمرٍ تراهُ ، فَرُبَّما كان ذلك الظنّ غلطاً وخطأً ، فأما أن تفعلَ ذلك لغير أَرَبٍ ، وغيرِ قصدٍ إلى ما تراه خطأً فمُحَال .

---

(١) فى الأصل : « وعلى هذا من يخون ... » .

(٢) عتق الشىء من باب ظرف : أى قدم وصار عتيقاً ، وعتق يعتق أيضاً كدخل يدخل » .

(٥٩)
مسألة

ما معنى قول بعض العلماء : إن الله — تعالى — عمّ الخلق بالصُّنْع ، ولم يعمّهم بالاصطناع ؟

وما مبسوطُ هذا المعنى ؟ وكيف وَجْهُ تحصيله ؟ .

وهل ترك الله — تعالى — شيئاً فيه صلاحُ الخلق فلم يَجُدْ به ابتداءً من غير طلب ؟

كيف يكونُ هذا وقد بدأ بالنِّعم قبل الاستحقاق ، وخلق الخلق من غير حاجة إلى الخلق ؟

فإن قيل : أبْلَى بالحاجة ثم منعَ من غير بُخْل ، قيل : فلن ينبغى أن نجْحَدَ إحسانهُ فيما ظهر لحيرةٍ تقع فيما يُظَنُّ ، ولعلَّ فى غيبِ ما مَنَعَ ما قد يقع ، ولكنّه مجهُولٌ ، وهو بتدبيره مَلِيٌّ ، وعلى موجب الحكمة ماضٍ بغير مُدَافَعةٍ ، ولا اعتراضٍ .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما قول من قال : إن الله — تعالى — عمَّ بالصُّنع خلقَه ، ولم يَعُمَّهُمْ بالاصطناعِ فكلامٌ قد ذُهِبَ به مذهبَ البلاغةِ ، ومعناه صحيحٌ لولا التَّكَلُّفُ [٧٨-ب] الذى / تجشَّمهُ صاحبُه .

وهذا المعنى فى قول المسيح — عليه السلام — أظهرُ ، وذاك أنه رُوِىَ لنا ، ونُقِل من لغته إلى لغتنا أنه قال :

« لا تهتمّوا ولا تقُولُوا ما نأ كلُ ، وما نشربُ ، وما نلبسُ ؟ فإن قدر الحاجة قد عمّ به جميع الخلق ، وإنما يلتمسون الفضولَ فيها ، واعلموا أن ليس كلُّ

من دعا إلى الله يرى وجهَ الله ، بل من أكملَ رضوانه بالعمل الصالح » .

فهذا قول المسيح — عليه السلام — على ما نُقِلَ ورُوِى .

فأما تفسيرُ هذا الكلام ، وهو تبيينُ الكلام الأول الذى سألتَ عن معناه .

فإن الصنعَ البيّنَ الظاهرَ لجميع الخلق هو إعطاؤُهم الحياةَ ، ثم إزاحةُ العلّةِ فيما هو ضرُورىٌّ فى بقائها ، وذلك أن بقاءها بالحرارة الغريزيّة ، و بقاء الحرارة الغريزية بالتَّرويح يُخْرِجُ من معدنها الذى هى متعلقة به — الدّخانَ الذى يحدث عن الحرارة والرّطوبة الدّهنيــة ، وتبديلِ الهواء اليابس بذلك الدّخان بهواء آخر رطب سليم موافق لمادة تلك الحرارة ، وذلك بمنفاخ دائم العمل فى شبيه بكِيرِ الحدّادين وهو الرّئة ، وآلةُ النَّفَسِ فى جميع ماله قَلْبٌ ومَعْـدِنٌ لهذه الحرارة وما يجرى مجراها فى الحيواناتِ الأخرى التى [لا] قلب لها ، ولا حاجةَ بها إلى التَّرويح عن الحرارة الملتهبة فى المادة الرّطبة الدهنية ، ثم إزاحة العلة فى نفس الهواء الذى هو مادةُ تلك الحرارة ، ثم فى الرطوبة التى لولاها لفنى مقدار ما فى الجسم منها مع اغْتِذَاء الحرارةِ بها ، أعنى الماء .

وهذه هى الأشياء الضروريةُ فى الحياة التى لو فُقِد منها واحدٌ طَرْفَةَ عين لبطلت الحياة .

وقد أُزيحت العلّةُ فيها إزاحة بيّنة كثيرة ظاهرة / وعُمَّ بها جميعُ الحيوان . [٧٩ - ١]

فأما الأشياء التى تتبع هذه مما هى ضروريةٌ فى طول بقاء الحىّ ، وفى حسن حاله من العُروق الضَّوَارب وغير الضوارب ، وآلات الغذاء ، والقُوَى الجاذبة والمغيِّرة ، والمُحِيلَة والمُمْسِكة والدّافعة ، والرئيسة من هذه القوى ، والخادمة لها ، وقيام الرئيسة — أبداً — بسياسة الخوادم واستخدامها ، وقيام الخوادم منها بالطاعة والخدمة الدائمة — فأمر قد تبيّن فى صناعة الطبّ ، وظهرَ ظهوراً لا يحتاجُ معه إلى استئناف قول .

* * *

ويبقى بعد ذلك تَخَيُّر الحيِّ لقوت دون قوت مما ليس بضرورى فى بقائه ، فقد أُعْطِى بحسب حاجته — أيضاً — قُوَّةً يطيق بها التَّخَيُّرَ والتوصُّل إلى قدر حاجته .

وهذا كله معموم به جميع الخلق ، غير ممنوع من شىء منه .

* * *

فأما الاصطناعُ فهو القربُ من البارى — جل اسمه — وليس يتم هذا إلا بسَعْى ورغبة وَتَوَجُّه . وقد دلّ — أيضاً — تقدّس اسمه إلى ذلك ، وبقى أن يتحرك العبدُ إلى هذه الحال ؛ فإنه لا يُمنعُ — أيضاً — من الاصطناع ، بل الباب مفتوح ، والحجاب مرفوع ، وإنما المرء يَحْجُب نفْسَهُ ، ويَمتنِعُ من التوجُّه والرغبة ، وقصد المنهاج والسبيل الذى دُلّ عليه ، ورُغِّبَ فيه — بأن يتشاغل بفُضُول عيشه الذى هو مُسْتَغْن عنه بما هو حَىّ ، وبالميل إلى لذات الحس التى تعوقه عن مطلبه وغايته ومنتهى سعادته .

وهذا بحسب الموضع كاف فيما سألتَ عنه ، والله الموفق .

(٦٠)

مســـــألة

ما سرُّ النفس الشريفة فى إيثار النظافة ، ومحبة الطهارة ، وتَتبُّع الوضاءة[١] ؟ [٧٩ - ب] /

وعلى هذا فما وجهُ الخير فى قوله صلى الله عليه وسلم : «البَذَاذَةُ من الإيمان» ؟

وقال بعض النساك : القَشَفُ من الشّرف ، والترف من السّرَف .

وسمعتُ صوفياً يقول : سرُّ الصوفِىِّ إذا صفَا لم يحتمل الجفا .

(١) فى اللسان : « الوضاءة : الحسن والبهجة والنظافة » .

ومطلق هذا يقتضى قيداً ، ولـكن قال هذا وسكت .

وسمعت فيلسوفا يقول : إذا صفاَ السِرُّ انتَفَى الشَّرُّ .

وهذا وإن كان قولا رشيقاً ، فإن السبب فيه متوار ، والدليل عنه متراخ ،

الجـــواب

قال أبو علي مسكويه — رحمه الله :

ينبغى أن نتكلم أولا فى سبب النظافة والدَّنس حتى تُبَيَّن معنى كل واحد منهما ، ثم ننظر فى نفور الإنسان عن الدَّنَس ، ومَيْله إلى الطهارة فأقول :

إن العناصرَ الأربعة إذا لم تمتزج ضروب الامتزاجات المُتَغايِرَة لم ينفر الإنسانُ منها ، ولم يسمِّها دنساً ، وإنما يقع النفورُ من بعض المزاجات .

وإذا نظرنا فى المزاجات وجدنا هـذه الأربعة إذا اختلطت ضربا من الاختلاط على مناسبة ما كانت معتدلة ، وحصل منها المزاجُ الإنسانىُّ ، وهذا المزاجُ له عرضٌ ما ، فـكل ما لم يخرج عنـه فهو إنسان بالصورة والمزاج ، وإن انحرف عن هذا المزاج ، وخرج عنه — لم يكن إنساناً .

ولا بد أن يكون انحرافه وخروجه إلى واحد من هذه الأربعة أكثر ، فإن كان مائلا إلى جهـة الحرارة ، وباقى العناصر مقاربةٌ للمزاج الإنسانى ، أو باقيةٌ بحالها — نُظِرَ فى مقـدار خروجه إلى جهة الحرارة ، فإن كان كثيراً جدًّا كان سُمًّا للإنسان قاتلاً له ، وإن كان دون هذا كان ضارًّا له بحسب خروجه عن اعتداله فى الحرارة ، وهذا لا يسمى دنساً ، وكذلك إن خرج فى جهة اليبوسة / [٨٠ - ١] والبرد ، فإن هذه إن أفرَطَتْ ، وحصلت مضادّة للمزاج المعتـدل حتى تُبطِلَه — كانت سموماً ، وإن لم تُبطل ذلك المِزاج فهى تضره وتغيِّره عن صورتِهِ ، وسواء كان هذا الخارجُ عن الاعتدال الإنسانىِّ نباتاً أوحيواناً فإنه يعرضُ فيه ما ذكرنا.

فهذه حالُ مفردات العناصر إذا أفرطت مع اعتدال الباقيات .

فأما إذا خرج اثنان منها عن الاعتدال ، فإن خروجهما أيضاً يكونُ على ضروب وأنحاء إلا أن الرطوبة — خاصة — إذا أفرطت فى الزيادة ، والحرارة إذا أفرطت فى الزيادة — عرضَ من هذا المزاج حالٌ تُسَمَّى « عُفُونةً » وهى عجز الحرارة عن تحليل الرطوبة فيحصل مخالفاً للمِزَاجِ المعتدل من هذا الوجه فَيَتَكَرَّهُهُ الإنسان ، ويأباهُ سواء أكان ذلك فى حيوان أو جماد .

وهذا النفورُ والتكرُّه على ضروب بحسب خروج المزاج المقابل له عن الاعتدال ، وسأضرب لذلك مثلا ، وهو أن مزاج الإنسان لمّا كان مقاربا لمزاج الفرس ، وكانت بينهما مناسبة — حصل بينهما قبول من تلك الجهة ، فإذا تباعد هذا المزاج حتى يكون منه الغبارُ والدُّود والجُعَل،(١) والذباب — نَفَرَ منه الإنسان وتكرَّهه ، وذلك أن هذه الأنواعَ من الحيوانات مكونةٌ من عفونات — كما وصفناهُ من زيادة الرطوبة ، ونقصان الحرارة — فبعدت من مزاج الإنسان ، وكذلك حالُ فضول البدن ؟ وذلك أن الطبيعة إذا استولت على الغذاء فتناولت منه القدر الملائم ، وميزته أيضاً وحصّلته فى أوعيته ، وشبهته أولاً أولاً بالبدن ؛ ونفت ما ليس بملائم ، وميزته أيضاً ، وحصلته فى أوعية أخرَى ، وهى آلات / [٨٥ - ب] النفض ، فإن ذلك المُمَيَّز الذى قد خرج عنه جميعُ ما فيه من الملاءمة — يحصل على غاية البعد من المشابهة ، وتعرض له غلبة الرطوبة ، ونقصان الحرارة ، فيعفَن ، فينفر عنه الإنسان ويكرهه ، ويحب الراحة منه . وهذا سبيل ما يرشَح من البدن من سائر الفضول ، فإن جميعَه ما نفاه الطبع وميزه ، فهو لذلك غير ملائم ، وما لم يكن ملائما كان متكرَّهاً ، ويسمى هذا النوع « دنساً » إلا أنه ما دام

---

(١) فى اللسان اللسان « الجعل : دابة سوداء كالخنفساء ، قيل هو أبو جعران بفتح الجيم وجمعه جِعلان » .

مستبطناً وغير بارز من البدن ، فهو محتمل بالضرورة ، فإذا برز عِفْناه — حينئذ — وتَكَرَّهْناه ، وتقزّزنا منه . وهذه الأشياء هي التي تسمّى دنساً وقذراً بالطبع .

وههنا أشياء أخر ينفر منها الإنسان بالعادة ، ويألفها أيضاً بالعادة ، وليس ما نحن فيه من هذه المسألة في شيء .

***

فأما قول النبي — عليه السلام — « البَذَاذَةُ من الإيمان »[1] ، فهو بعيدٌ من هذا النمط الذي كنا في ذكره ؛ فإن من كان باذّ الهيئة يكره الدنس ، ويحب النظافة ، وليس يخالفك في شي مما تُؤْثِرهُ من معنى الطهارة ، فإن خالفك فليس من حيث بذاذة الهيئة ، لكن كما يخالفك غيره ممن ليس بباذ الهيئة .

وكذلك حال التقشف الذي حكيت فيه كلاما عن بعض الصوفية ؛ فإن تلك المعاني هي موضوعات أخر ليست مما كنا فيه ، والكلام فيها يتصل بمعاني العفّة والقناعة ، والاقتصاد ، وهي فضائلُ قد استُقْصِي الكلام فيها في مواضع أخر .

فأما قول القائل : [سر الصوفي][2] إذا صفا لم يحتمل الجفا ، وقول الآخر : إذا صفا السر انتفى الشر ، فهو إيماء إلى مراتب النّفس من المعارف ، ومنازل اليقين .

ولعمرى إن من حصل له مرتبة في القرب من بارِئه — جل اسمه ، وتعالى علواً كبيراً — / فقد انتفى منه الشر ، ولم يحتمل الجفاء . [٨١-١]

وشرح هذا الكلام وبسطهُ طويلٌ ، وقد لاح مما ذكرناهُ ما فيه كفاية وبلاغ .

---

(١) في اللسان « بذذت تبذ بذاذة : رثت هيئتك وساءت حالتك ، وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم : « البذاذة من الإيمان » البذاذة : رثاثة الهيئة » .

(٢) الزيادة واردة في السؤال .

(٦١)
مسألة

آلغِنَاء أفضلُ أم الضَّرب؟
والمغنّى أفضل وأشرف أم الضّارب؟

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله:

أما الموسيقا فإنه علم، وقد يقترن به عمل، وعامله يسمى «موسيقارا».

فأما علمه فهو أحد التعاليم الأربعة التى لابد لمن يتفلسف أن يأخذ بحظ منه،

وأما عمله فليس من التعاليم، ولكنه تأدية نغم وإيقاعات متناسبة من شأنها أن تحرّك النفس — فى آلة موافقة، وتلك الآلة إما أن تكونَ من البدن، أو خارجة عن البدن.

فإن كانت من البدن فهى أعضاء طبيعية أعدت لتكمل بها أمور أخر فاستعملت فى غيرها.

وإن كانت خارجة من الطبيعة فهى آلات صناعية أعدت لتكمل بها تأديةُ النغم والإيقاع.

ومن شأن الآلات الطبيعية إذا هى استعملت فى غير ما أعدت له — أن تضطرب، وتخرج عن أشكالها، فتتبدّل وتتغيّر.

فإن كان غرض المتكلف ذلك فيها الوصول إلى خسائس الأمور ونقائصها كان قبيحاً مستهجناً.

وإن كان غرضه منها إظهار أثر العلم للحس، ليتبيّن النِّسب المؤلفة فى

النّفس ، و إظهار الحكمة فى ذلك — كان جميلا مستحسناً ، و ان كان لا بد فيه من الخروج عن العادة والإلف عند قوم ، لكن غرض أهل زماننا من العمل هو إثارة الشهوات القبيحة ، و إعانة النفس البهيمية / على النفس المميزة حتى تتناول [٨١ - ب] لذّاتها من غير ترتيب العقل ، وترخيصه فيها .

و إذا كان قصده لذلك بآلات طبيعية فهو — لا محالة — يضم إليه كلاما ملائماً له : يؤلف منه تلك النغم فى ذلك الإيقاع .

فإن كان — أيضاً — منظوما نظما شعريا غزليا قد استعمل فيه خدع الشّعر وتمويهاته — تركّب تحريكه للنفس ، وكثرت وجوهه ، واشتدت الدواعى ، وقويت على ما ينقض العفة ، ويثير الشّبَق والشَّره ؛ لأن الشعر وحده يفعل هذه الأفعال . وهذه أسباب شرور العالم ، وسبب الشرّ شرٌّ ؛ فلذلك يعافُه العقل ، وتحظُرُه الشريعة ، وتمنع منه السّياسة .

فإذا كانت الآلة خارجة من البدن فأحسنها ما قل استعمال الأعضاء فيه ، و بقيت هيئة الإنسان ونصبته صحيحة ، غير مضطربة ، وكان مع ذلك أكثر طاعة فى إبراز علم التأليف ، وأقدر على تمييز النغم ، وأفصح على حقائق النّغم المتشابهة لا إلى المتناسبة التى حصلها عن الموسيقا .

ولسنا نعرفُ أكمل فى هذه الأسباب من الآلة المسماة « عودا » ؛ لأن أوتارها الأربعة مركبة على الطبائع الأربع ، ولدساتينها[١] المشدُودَة نِسَب موافقة لما يراد من تمييز النّغم فيها ، وليس يمكن أن توجد نغمة فى العالم إلا وهى محكية منها ، ومؤدّاة بها .

فأما ما يحكى عن الأرغُن الرّومى[٢] فلم نسمعه إلا خبراً ، ولم نره إلا مصوراً ،

---

(١) الدساتين : هى الرباطات التى توضع الأصابع عليها ، واحدها دستان ، راجع مفاتيح العلوم للخوارزمى ص ١٣٧ — ١٣٨ .

(٢) راجع وصفه فى مفاتيح العلوم ص ١٣٦ .

وقد عمل فيه الكِنْدِيّ وغيره كلاما لم يخرج به إلى الفعل من القوة ، ولو عملت الآلة لاحتاجت من مهارة مستعملها[1] ما يتعذر وجوده ويبعد ./ وكما أن العود لما [٨٢ - ١] خرج إلى الفعل احتيج إلى ماهر يضرب به ولم يكن ليغني فيه العلم دون العمل والحذق فيه ، فكذلك هذه الآلة لو خرجت إلى الفعل ؛ فلذلك توقفنا عن الحكم لها بالشرف ، وقطعناه للعود .

(٦٣)

مسألة

ما علة افتتان بعض الناس فى العلوم على سهولة من نفسه ، وانقياد من هواه واستجابة من طبعه ، وآخر لا يستقل بفن مع كدّ القلب ، ودوام السهر ، ومواصلة المجالس ، وطول المدارسة ؟ .

ولعل الأول كان من المحاويج ، والثانى من المَياسِير .

وقال بعض الناس : هذه مواهب .

وقال آخرون : هى أقسام .

وقال قائلون : هى طبائع مختلفة ، وعروق نزاعة ، ونفوس أبّاءة .

وقال آخرون : إنما هى تأثيرات علوية ، ومقابلات سُفْلية ، واقترانات فلكية[2] .

وقال آخر : الله أعلم بخلقه وبفعله ، ليس لنا إلا النظر والاعتبار ، فإن أفضيا بنا إلى البيان فنعمة لا يقوم بشكرها إنس ولا جان ، وإن أديا إلى اللبس فتسليم لا عار فيه على الإنسان .

---

(١) فى الأصل « مستعملة » .
(٢) فى الأصل « ملكية » .

الجــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إن النفس وإن كانت فى ذاتها كريمة شريفة فإن أفعالها إنما تصدر بحسب آلتها ، فكما أن النّجار إذا فقد الفأس ، واستعمل المِثْقَب أو المِنْشَار مكانه لم يصدر فعله الذى يتم بالفأس كاملا ، ولم تحصل له صور المَنْجُور تاما ، ولم يكن ذلك لتقصير منه ، بل لفقد الآلة — فكذلك حال النفس إذا ثارت إلى معرفة ، ونهضت / نحو علم ، ثم لم تجد آلته ، فإنها حينئذ بمنزلة النجار الذى ضربناه مثلا ، [٨٢ - ب] وذلك أن بعض العلوم يُحتاج فيه إلى تخيل قوى ، والتخيّل إنما يكون باعتدالٍ ما فى مزاج بطن الدماغ المقدم .

وبعض العلوم يحتاج فيه إلى فكر صحيح ، والفكر الصحيح إنما يتم باعتدال ما فى مزاج بطن الدماغ الأوسط .

وبعض العلوم يحتاج فيه إلى حفظ صحيح جيد ، والحفظ الجيد يحصل باعتدال ما فى [مزاج] بطن الدماغ المؤخر .

وبعضُ هذه المزاجات يُحتاج فى اعتداله الخاص فيه إلى رطوبة ما ، وبعضه يحتاج فيه إلى يبوسة ما ، وكذلك الحال فى الكيفيتين الأخريين .

ولما كانت هذه البطون متجاورة أدى بعضها إلى بعض كيفيتها ؛ فإنّ رطوبة أحدها ترطب الآخر بالمجاورة وإن كان غير محتاج إلى الرطوبة فى اعتداله الخاص به ، فلذلك قلّ من يجتمع له الفضائل الثلاث من صدق التخيّل ، وصحة الفكر ، وجودة الحفظ .

وإذا غلب أحد هذه كانت سهولة العلم الموافق لذلك المزاج على الإنسان بحسب ما ركب فيه ، وأعطى القدرة عليه .

ومن فقد الاعتدال فيها كلّها فقد الانتفاع بالعلوم أجمعها .

وربما حصلت الفضائل فى التركيب من صحة المزاج، ثم أهمل صاحبها نَفْسَه بمنزلة النجار الذى يجد الآلة ثم لا يستعملها كسلا وميلا إلى الراحة والهُوَيْنَا، وشغلا باللعب والعبث، فهذا هو المذموم المضيع حظه، الذى خسر نفسه، قال الله تعالى فيه: « قُلْ إنَّ الخاسِرِينَ الذين خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ »[(١)].

فأمّا من استعمل آلته بحسب طاقته، وحصّل فضيلتها بنحو استطاعته فهو معذور. وليس يكون ذلك / بيَسَارٍ ولا فقر، بل بحصول الآلة، ومُوَاتَاةِ المِزَاجِ [٨٣-١] وبقدر عناية الإنسان بعد ذلك.

فمن قال من الناس: إنها مواهب، أو أقسام، أو طبائع، أو تأثيرات عُلوية أو غير ذلك فهو صادق، وليس يكذب أحد فى شىء مما حكيته؛ لأنَّ كلَّ واحد منهم يومىء إلى جهة صحيحة، وسبب ظاهر، وإن كانت جميعُ الجهات والأسباب مرتقية إلى سبب واحد لا سبب له، وإلى علة أُولى هى علة الباقيات وإلى مُبْدِع للجميع، خالق للكلّ — تعالى ذكره، وتقدس إسمه — ونحن نستمده التوفيق، ونسألُهُ العصمةَ؛ ونَسْتَوْزِعُه الشُّكر[(٢)]، ونفوّض إليه أمورنا وهو حسبنا ومولانا، وعليه توكُّلُنَا، ونِعم المولى، ونِعم النصير.

(٦٣)
مسألة

ما الفراسة؟ وماذا يراد بها؟

وهل هى صحيحة، أم هى تصح فى بعض الأوقات دون بعض؟ أو لشخص دون شخص؟

---

(١) سورة الزمر ١٥.

(٢) فى اللسان: « واستوزعت الله شكره فأوزعنى: استلهمته فألهمنى »، وفى التنزيل: (رب أوزعنى أن أشكر نعمتك التى أنعمت على) ومعنى أوزعنى ألهمنى وأولعنى به، وتأويله فى اللغة كفنى عن الأشياء إلا عن شكر نعمتك، وكفنى عما يباعدنى عنك ».

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الفراسة صناعة تتصيّدُ الأخلاق والأفعالَ التى بحسب الأخلاق ، من الأمزجة والهيئات الطبيعية ، والحركات التى تتبعها .

وهى صناعة صحيحة ، قوية الأصول ، وثيقة المقدمات ، ويحتاجُ صاحبُها ومُتَعاطِيها أن يتدرَّب فى ثلاثة أصول لها حتى يُحْكِمَها ، ثم يحكم بها ، فإنه حينئذ لا يخطئ ولا يغلط .

والأصول الثلاثة هى هذه :

أما أحدها ، فالطبائع الأربع أنفسها .

والثانى ، الأمزجة وما يتبعها ويقتضيها .

والثالث ، الهيئات والأشكال والحركات / التابعة للأخلاق . [٨٣ - ب]

ونحن نشرحها على مذهبنا فى الإيجاز والإيماء إلى النُّكَت ، والدلالة بعد ذلك على مظانها .

* * *

فأما قولك : فما الذى يراد بها ؟ فإن المراد من هذه الصناعة تَقْدِمَةُ المعرفة بأخلاق الناس لِيُلَابِسَهُم على بصيرة .

والفراسة قد تكون فى الخيل والكلاب وسائر الحيوانات التى ينتفع بها الناسُ ، وقد تكون فى الجمادات أيضاً كفراسة السّيوف والسحاب وغيرهما ، إلا أن العناية التامة إنما وقعت بفراسة الإنسان خاصّة لكثرة الانتفاع به مما سنذكره بمشيئة الله .

* * *

وأما قولك : هل تصح أبداً ، أم فى وقت دون وقت ، ولشخصٍ دون شخص ؟ فإنى أقولُ :

إنها تصح أبداً فى كل وقت ، ولكلّ أحد ، ولكن على الشَّريطةِ التى ذكرناها من إحكام الأصول التى وعدنا بذكرها مجملة ، والدّلالة على مواضعها مفصّلة .

وإنما قلنا إنها تصح أبداً ودائما ، لأن مقوماتها ودلائلها ثابتة غير منقلبة ، وليست كأشكال الفلك التى تتبدل وتتغير ، بل شكل الإنسان ، وهيئاته ، ومزاجه ، والحركات اللازمة له عن هذه الأشياء ثابتة باقية ما دام حيا ، فالمُسْتَدِلّ بها أيضا يتصفحها فيجدها بحال واحدة .

ونعود إلى ذكر الأصول الثلاثة فنقول :

أما الاستدلال بالطبائع أنفسها فهو أنّ الحرارة التى تكون فى قلب الإنسان — وهى سبب الحياة — من شأنها إن زادت على الاعتدال أن تزيد[1] فى النَّفس ؛ لحاجة القلب إلى الترويح بالرِّئة ، وأن توسع التَّجْويف الذى تكون فيه بالحركة الزائدة ، وأن يكون / لها دخان فاضل على القدر المعتدل بحسب زيادتها ، [٨٤-أ] وبقدر الرطوبة الدُّهنية التى تجاورها . فيعرض من هذه الأحوال التى ذكرتها أن يكون الإنسان الذى حرارة قلبه بهذه الصفة عظيم النفس ، واسع الصدر ، جَهِيرَ الصوت ، كثير الشَّعر فى نواحى الصدر والأكتاف إذا لم يمنع منه مانع ، كما يعرض لمن يكون جلده مُسْتَحْصِفًا[2] ، ومسامّ جلده مسدودة أو ضيِّقة .

فمن وَجَدَ هذه الصفات فحكم بأن للموجب لها حرارة غالبة فهو صادق ، إلا أنه لا ينبغى أن يتسرع إلى حكمٍ آخرَ حتى ينظر فى الأصلين الباقيين ، ليثق كلّ

---

(١) فى الأصل « إلى أن تزيد » .

(٢) فى اللسان . « والحصف : بثر صغار يقيح ولا يعظم ، وربما خرج فى مَرَاق البطن أيام الحر ، وقد حصف جلده — بالكسر — يحصف حصفاً . وقال الجوهرى : الحصف : الجرب اليابس) .

الثقة ، وذلك أن الحرارة يتبعها الغضب والشجاعة ، وسرعة الحركة ، ولكن على شروط ، وهى[1] أن للدماغ مُشاركة فى أفعال الإنسان ، وتعديل حرارة القلب إذا كان بارداً رطبا ، فينبغى أن يَنظر فيه . فإن كان صاحب هـذا المِزاج صغير الرأس بالإضافة إلى صدره فاحكم عليه بما قلناه .

فإن أضاف المُستَدِلُّ إلى هذه الدلالة الدلالتين الأخريين من الأصلين الباقيين فلا أشكّ فى صحة حكمه ، وصدق قياسه .

وأما الاستدلال بالأصل الثانى وهو[2] المزاج ، فقد علمنا أن لكل مزاج خُلُقاً ملائما ، وشكلا مُوافقا ، وذلك الخَلْق يتبعه خُلُق للنَّفس : فإن الطبيعة تعمل — أبداً — من كل مزاج خَلْقاً خاصا ؛ فلذلك لا تعمل من نُطْفة الحمار إلا حمارا ، ومن النواة إلا النخلة ، ومن البُرَّةِ إلا بُرّا .

وكذلك أيضاً — أبداً — تعمل من المزاج المخصوص بالأسد خِلْقةَ الأسد ، ومن / مزاج الأرنب خلقة الأرنب ، وأن ذلك الخَلْق يتبعه خُلُق خاص [٨٤-ب] — أبداً — بموجب الطبيعة ؛ وذلك أن الأسد لما كان مزاج قلبه حارا تتبعه الجرأة ، ولأنه مستعد لأن يلتهب قلبه — صار يُسرع إليه الغضب ، ولأن مزاجه موافق لِخَلْقِه أعدّت له الطبيعة آلة الفَرْس[3] والنَّهش ، وأزاحت علته فى الأعضاء التى[4] يَستعملها بحسب هذا المزاج ، وأعطته الأَيْدَ والبطش .

ولما كان مِزاجُ الأرانب مقابلا لهذا المزاج صارَ خوّارا جبانا ضعيفَ قليل المُنّة فأعدت الطبيعة [له] آلة الهرب ، فهو لذلك خفيف جيّد العَدْو ، لا يصدر عنه شىء من أفعال الشجاعة والإقدام ، فكل أسد شجاع مِقْدَام ، وكل أرنب

---

(١) فى الأصل « وهو » .

(٢) فى الأصل « فهو » .

(٣) فى اللسان : « الفرس : الكسر . وبه سميت فريسة الأسد للكسر . . والأصل فى الفرس : دق العنق ، ثم كثر حتى جعل كل قتل فرسا » .

(٤) فى الأصل : « التى » .

جبان فرّار ، حتى لو تحدَّث إنسان أنّ أرنبا أقدمَ على سبع وَوَلّى السبع عنه لـكان موضع ضحك .

فإذا وَجَد صاحبُ الفراسة فى مخايل الإنسان وخلقه مشابهةً لأحدِ هذين الحيوانين فحـكم له بقريب من ذلك المزاج والخلق الصادِر عنه فهو غير بعيد من الحق لا سيا إن أضاف إليه الأصلين الباقيين .

وهذان المثالان اللذان ذكرناهما يستمرّ القياس عليهما على مِزاج خاص بحيوان أعنى أنه يَتْبَع كلّ مزاج خُلُق كالرَّوغَان للثّعلب والخِدَاع ، والجبن[1] للأرنب والخَتْل ، وكالتملّق للسِّنَّوْر والأُنْس ، وكالسَّرق لِلْعَقْعق[2] والدّفن .

وإنما صارَ الإنسان وحده لا يظهر منه الخلقُ الطبيعىُّ ظهورا تاماً كظهوره من هذه الحيوانات لأنّهُ مُميِّزٌ ، ذُو رويّة ، فهو يستر على نفسه مذمومَ الأخلاق بتعاطى ضده ، وتكلُّف فعل المحمودِ ، وإظهار ما ليس فى طبعه ، ولا فى جِبلّته/ فيحتاج [٨٥-١] حينئذ إلى أن يستدل على خلقِهِ الطبيعىّ بأحدِ شيئين : إما بطول الصّحْبَةِ ، وتفقد الأحوال وإما بالاستدلال الذى نحنُ فى ذكرِه ، والاستعانة بصناعة الفِرَاسة على ما يُسيِّره من أخلاقه الطبيعيّة .

فإن كان مزاجه وخلقه مناسباً لخلق الأرنب حكم بخلقه ، وإن كان مناسباً للأسد حكم عليه بخلقِهِ مع سائر دلائله الأخر .

* * *

فأما الاستدلال بالأصل الآخَر ، وهو الهيئات والأشكال والحركات فهو أن لكلّ حال من حالات النفس من غضب ورضا ، وسرور وحزن ، وغير ذلك هيئات وحركات وأشكالا تَتْبع تلك الحال أبداً ، وظهورها يكون فى العين والوجه

---

(١) فى الأصل « والخبث » .

(٢) فى القاموس « العقعق : طائر أبلق بسواد وبياض ، يشبه صوته العين والقاف » . وفى حياة الحيوان ٢/١٢٨ : « ... ويوصف بالسرقة والخبث ويضرب به المثل فى جميع ذلك ، وإذا باضت الأنثى أخفت بيضها » .

أكثر ، وأصحاب القراسة يعتمدون العين خاصة ، ويزعمون أنها باب القلب ، فيَتَصَيَّدُونَ من شكلها ولونها وأحوالٍ أخر لها كثيرة يضيق موضِعنا[١] عن ذكرها — أكثرَ الأخلاق والشِّيَم ، وتَحْسُنُ إصابتهم ، ويصدُق حكمهم لا سيّما إن أضافوا إليه الأصلين الباقيين ؛ وذلك أن عيَن المسرور مثلا ، وعينَ حزين ظاهرتا الهيئة والحركة ، فإذا وَجدَ الإنسان وهو بالخِلْقة والطبيعة على أحد هاتين الحالتين من هيئة عينه وحركتها حَكَمَ عليه بذلك الطَّبع ، وكذلك من ظَهرَ في وجهه في حال سكوته قُطُوبٌ ، وغُضُون في الجبهة وعبوس — حَكَمَ عليه بهذا الطبع ، وأنه سيء الخلق .

فهذه هي الأصول الثلاثة التي اعتمدها أصحاب الفِراسة وهي قوية طبيعية كما تراها .

وقد عَمِل فيها أقْليمون كتابا . ويقال إنه أوّل / من سبق إلى هذا العلم ممن [٨٥ - ب] انتهى إلينا أثَره ، وعَرَفْنا خبَرَه ، ثم تبِعَه جماعة صنّفوا فيه كتبا ، وهي مشهورة فمن أحبّ الاتساع في هذا العلم فليأخذه من مظانه .

***

وههنا نوعٌ آخر من الاستدلال — وإن لم يكن طبيعيا فهو قريب منه — وهو العادات ؛ فإن المَثَل قد سَبَق بأنّ العادة طبيعة ثانية[٢] ، وقد علمنا أنّ من نشأ بمدينة ، وفي أمّة ، وطالت صحبته لطائفه — تشبّه بهم ، وأخذ طريقتهم ، كمن يصحب الجند ، وأصحاب الملاهي ، أو سائر طبقات الناس ، حتى يُظَنَّ بمن صَحِبَ البهائمَ طويلا أنه يَحْدُثُ فيه شيء من أخلاقها . وأنت تتبين ذلك في الجمّالين والرّعاة الذين يسكنون البرَّ ، وتقلّ مخالطتهم للنّاس ، وفي القوم الذين يعاملون النساء والصّبيان ، كيف ينحطون إلى أخلاقهم ، ويتشبهون بهم .

---

(١) في الأصل : « موضعها » .
(٢) في الأصل « طبيعة ثانية » .

فهذه جملة من القول فى الفِرَاسة .

وينبغى أن تَحذرَ الحكمَ بدليل واحد ، وتتوخى جميع الدلائل من الأصول الثلاثة ؛ لتكون بمنزلة شهود عدول لا يَتَدَاخَلُكَ الشك فى صدقهم ، فيكون حكمك صادقا ، وفراستك صحيحة ، وذلك بحسب دُرْبَتِك بالصناعة بعد معرفتك بالأصول .

وما أكثر الانتفاع بهذا العلم وأحضره ؛ فإنى أرى فى الجَوَلاَنِ الذى يَتَّفِق لى فى الأرض ، وكثرة الأسفار أنْ أرى ضروبا من الناس ، وأخالط أَخْيَافَ الأمم [1] ، وأشاهد عجائب الأخلاق فأستعمل الفراسةَ ، فيعظم نفعها ، وتتعجل فائدتها .

والفراسة ربما تخطىءُ فى الفيلسوف التام الحكمة ووجه ذلك [2] أنه ربما كان ذا مزاج فاسد ، وخلق — بالطبع — مُشَاكِل له ، فيصلحه ، ويهذّبه بطول المُعَانَاة ، وتَعَاهُدِ نَفْسه بدوام السِّيرة / الحميدة ، ولزوم السَّجايا الرَّضِيَّة ، كما يحكى [٨٦-١] عن أفليمون [3] ، وهو أول من سبق إلى هذا العلم ، فإنه حمل إلى أبقراطيس وهو متنكر فدخل إليه وهو لا يعرفه ، فلما تأمله حَكَم عليه : زَانٍ ، فَهَمَّ أصحابه بالوُثوب عليه ، فنهاهم أبقراطيس وقال : قد صَدَقَ الرَّجلُ بحسب صناعته ، ولكنى بالقهر أمنعُ نفسى من إظهار سجيَّتها [4] .

(٦٤)
مسـألة

ما سِرُّ قولهم : الإنسان حريص على ما مُنِع ؟

---

(١) فى اللسان : « الأخياف : الضروب المختلفة فى الأخلاق والأشكال . ومن الناس : الذين أمهم واحدة وآباؤهم شتى ، يقال : الناس أخياف : أى مختلفون لا يستوون » .

(٢) فى الأصل « التام الحكمة ووحده وذلك » .

(٣) راجع ترجمته فى أخبار الحكماء ص ٤٤ .

(٤) راجع أخبار الحكماء ص ٦٤ — ٦٥ .

ولِمَ صار هذا هكذا ؟

وكيف يسرع المَلَلَ (١) مما بُذِل (٢) ، ويُضَاعِفُ الوَلُوعَ بطلب ما بُخِلَ به ؟

هَلاَّ كان الحرصُ فى مقابلة ما وجد ، والزّهد فى مقابلة ما مُنِع ؟

ولهذا ما صار الرخيص مَرْغُوباً عنه ، والغالى مرغوباً فيه ، ولهذا إذا ركب الأمير لا يُحْرصُ على رؤيته كما يُحْرصُ على رؤية الخليفة إذا بَرَز .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنّ النّفْس غنية بذاتها ، مكتفية بنفسها ، غير محتاجة إلى شىء خارج عنها .

وإنما عرض لها الحاجة والفقر إلى ما هو خارج منها لمقارنتها الهيولى ، وذلك أن أمْرَ الهيولى بالضد من أمر النَّفْس فى الفقر والحاجة ، والإنسان لما كان مركباً منها عرض له التَّشَوُّفُ (٣) إلى تحصيل المعارف والقُنْيَات .

أما المعارف والعلوم فهو يُحَصِّلُها فى شبيه بالخزانة له ، يرجع إليه متى شاء ، ويستخرج منه ما أراد ، أعنى القوة الذّاكرة التى تُسْتَوْدَعُ الأمورَ التى تُسْتَفَادُ من خارج ، أعنى من العلماء والكتب ، أو التى تُسْتَثَارُ بالفِكْرِ والرَّوِيّة من داخل .

وأما القُنْيَاتُ والمحسوسات فإنّه / يَرومُ منها ما يروم من تلك التى تقدم ذكرها [٨٦-ب] فلذلك يغلط فيها ، ويخطئ فى الاستكثار منها إلى أن يتنبّه بالحكمة على ما ينبغى أن يُقْتَنَى من العلوم والمحسوسات فيقصد نحو القصد من الأمرين جميعا ، ويقف عنده .

***

---

(١) فى الأصل « الملك » .

(٢) فى اللسان « البذل : ضد المنع ، بذله يبذله ويبذله بذلا : أعطاه وجاد به » .

(٤) فى اللسان « وتشوفت إلى الشىء : أى تطلعت ، ورأيت نساء يتشوفن من السطوح : أى ينظرن ويتطاولن » .

وإنما حرص على ما مُنِعَ لأنّه إنما يطلب ما ليس عنده ، ولا هو موجود له في خِزَانته فيتحرك لاقتنائه وتحصيله بحسب ميله إلى أحد الأمرين ، أعنى المعقول أو المحسوس ، فإذا حصَّله سكن من هذه الجهة ، وعلم أنّه قد ادّخره ، ومتى رجع إليه وجده ، إن كان مما يبْقى بالذّاتِ ، وتَشوّفَ إلى جهة أخرى ،ولا يزال كذلك إلى أن يعلم أن الجزئيات لا نهاية لها ، وما ما لا نهاية له فلا طمع فى تحصيله ، ولا فائدة فى النّزَاعِ(١) إليه ، ولا وجه لطلبه ، سواء كان فى المعلوم أو فى المحسوس .

وإنما ينبغى أن يقصد مِنَ المَعْلُومَاتِ إلى الأنواع والذوات الدائمة السرمدية الموجودة أبدا بحالة واحدة ، ويكون ذلك برد الأشخاص التى بلا نهاية إلى الوحدة التى يمكن أن تتأحد بها النفس ، ومِنَ المَحْسُوسَاتِ المُقْتَنَاةِ إلى ضَرُورَاتِ البَدَنِ ومُقيماتِه دون الاستكثار منها ؛ فإن استيعاب جميعها غير ممكن لأنها أمور لا نهاية لها .

فإذن كل ما فَضَلَ عن الحاجة ، وقَدْرِ الكِفَايَة فهو مادة الأحزان والهموم والأمراض ، وضُرُوب المكاره .

والغلط فى هذا الباب كثير ، وسبب ذلك طمع الإنسان فى الغنى من معدن الفقر ؛ لأن الفقر هو الحاجة ، والغنى هو الاستقلال ، أعنى ألاّ يحتاج بَتّةً ؛ ولذلك قيل إن الله — تعالى — غنى ؛ لأنه غير محتاج بتة .

[٨٧ - ١] فأما من كثرت قُنْيَاتُه فإنه ستكثر / حاجاته بحسب كثرة قنياته وعلى قدر مُنَازَعَتِهِ إلى الاستكثار تَكْثُرُ وجوه فقره ، وقد تبيّن ذلك فى شرائع الأنبياء ، وأخلاق الحكماء .

فأما الشىء الرّخيصُ الموجودُ كثيرا فإنما رُغِبَ عنه لأنه معلوم أنه إذ التُمِسَ

(١) فى اللسان « ونازعتنى نفسى إلى هواها نزاعا : غالبتنى ، ويقال للإنسان ، إذا هوى شيئاً ونازعته نفسه إليه : هو ينزع إليه نزاعا » .

وُجِدَ ، وأما الغالى فإنما يُقْدَرُ عليه فى الأحيان ويُصِيبه الواحدُ بعد الواحدِ ، فكلُّ إنسان يتمنى أن يكون ذلك الواحد ؛ ليحصُلَ له ما لم يحصل لغيره ، وذلك من الإنسان على السبيل الذى شرحناه من أمره .

(٦٥)

مســـألة

ما سبب نظر الإنسان فى العواقب ؟

وما مثره منها ؟ وما آثاره فيها ؟

وما الذى يَحْلَى به[1] إذا استقصى ؟ وما الذى يَتَخَوَّفُه إذا جَنَحَ إلى الهُوَيْنَى ؟

أو ما مراد الأوّلين فى قولهم : المُحْتَفِلُ[2] مُلَقًّى[3] ، والمُسْتَرسِلُ مُوَقًّى[4] ؟ .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما نظر الإنسان فى العواقب فيكون لأمرين .

أحدهما تطلُّعه إلى الأمور الكائنة ، وشوقه إلى الوقوف على الأمر الكائن قبل حدوثه ، لما تقدّم فيه من الكلام فى المسألة الأولى .

والآخر لأخذ الأُهْبَة له إن كان مما ينتفع فيه ذلك ؛ ولهذا المعنى اشتاق الإنسان

---

(١) فى اللسان « وحلى بقلبي وعيني يحلي ، وحلى يحلو حلاوة وحلواناً : إذا أعجبك وهو من المقلوب والمعنى يحلي بالعين » .

(٢) فى اللسان « الحفل : المبالاة ، يقال : ما أحفل بفلان ، أى ما أبالى به ، وحفلت كذا وكذا : أى باليت به » .

(٣) فى اللسان رجل ملقى : أى لا يزال يلقاه مكروه » .

(٤) فى اللسان « وقاه الله وقاية بالكسر : أى حفظه ، والتوقية الكلاءة والحفظ قال :
* إن الموقى مثل ما وقيت * » .

إلى الفأل والزّجْر إذا عدم جميع وجوه الاستدلال من أشكال الفَلَك ؛ وحركات النّجوم ، وربما عدل إلى المُتَكهّن ، وصدّق بكثير من الظنون الباطلة .

* * *

وأما قول المتقدمين : « المحتفل مُلَقّى ؛ والمسترسل مُوَقّى » فهو على ظاهره كالمُنَاقِضِ للحكم الأول ؛ وذلك أن الإشارة فى هذا المثل هو إلى أن المُحتَفِلَ إنما يَتَوَقّى ما لا بد أن يصيبه ، فهو يجتهد أن يخرج من حكم القضاء أعنى / موجبات [٨٧ - ب] الأقدار بتوسط حركات الفلك ، فيصير اجتهادُه فى الخروج منه سببا لحصوله فيه ، ووقوعه عليه . وإلى هذا المعنى أشار الشاعر بقوله :

وإذا حَذِرْتَ من الأمور مُقَدَّراً وهرَبْتَ منه فَنَحْوَهُ تَتَوَجُّهُ

فأمّا المُسْتَرْسِلُ إلى ذلك ، الرّاضى به فإنه مُوَقّى مما هو غيرُ مَقْضِيّ ، ولا هو بمصيب له وإن لم يَتَوَقّه ، كما قال الشاعر فيمن كان بغير هذه الصّفة :

حَذِرْ أُمُوراً لا تَـكونُ وَخَائِفٌ ما ليس مُنْجِيهِ من الأقْدَارِ

ويتّصل بهذا الباب شرح ما يجب أن يُتَوَقّى ، وما يجب ألا يُتَوَقّى ، أعنى بذلك ما يغنى فيه الفِكْرُ والرّويّة ، وما لا يغنى فيه . وإذا مر ما يقتضيه من الكلام استقصيته إن شاء الله .

(٦٦)
مسألة

ما يصيبُ الإنسان من قَرِينِهِ فى خيره وشرّه ؟
وكيفَ صار يُؤَثّرُ الشّرِّيرُ فى الخَيِّرِ أسرع مما يُؤَثّرُ الخَيِّرُ فى الشّرير ؟
وما فائدة النّفس فى المقارنة ؟

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

ينال القرين من قرينه الاقتداء والتّشبّه ، وكما أن كل متجاورين من الأشياء الطبيعية لا بد أن يؤثر أحدهما فى الآخر فكذلك حال النفس ؛ وذلك أن الطبيعة مُتَشَبِّهَة بالنَّفْس ؛ لأنها شبيهة بظل النفس ، ومن شأن الشىء الأقوى فى الطبيعة أن يُحِيلَ الأضعفَ إلى نفسه ويُشَبِّه بذاته ، كما تجد ذلك فى الحار والبرد ، والرّطب واليابس ؛ ولأجل تأثير المجاور فى مجاوره حدثت الأمراض فى البدن ، وبسببه عُولِجَ بالأدوية .

[١-٨٨] ولما كانت النَّفْس التى / فينا هيولانية[1] صار الشر لها طباعا ، والخير تكلُّفاً وتعلُّما ، فاحتجنا — معاشر البشر — أن نتعب بالخير حتى نَسْتَفِيده ونَقْتَنِيه ، ثم ليس يكفينا تحصيلُ صورته حتى نألفه ، ونتعوّده ، ونُكَرِّر زمانا طويلا الحالةَ التى حصلَت لنا منه على أنفسنا ؛ لتصير مَلَكَةً وسجيَّة بعد أن كانت حالا .

فأما الشر فلسنا نحتاج إلى تعب به ، وتحصيله ، بل يكفى فيه أن نُخَلِّى النَّفْسَ وسَوْمَها[2] ، ونتركها على طبيعتها ، فإنها تخلو من الخير ، والخُلُوّ من الخير هو الشرّ ؛ لأنه قد تبيَّن فى المباحث الفلسفية أنه ليس الشر بشىء له عين قائمة ، بل هو عدمُ الخير ؛ ولذلك قيل : الهيولى معدن الشر وينبوعه لأجل خُلُوِّها من جميع الصُّور ، فالشرّ الأول البسيط هو عدم ، ثم يتركب ، وسبب تركُّبه الأعدامُ التى هى مقترنة بالهيولى .

وشرح هذا الكلام طويل ، إلا أن الذى يحصل لك من جواب المسألة فيه أنَّ النَّفْسَ تتشبَّه بالنفس المقاربة لها ، وتقتدى بها ، والشرّ أسرع إليها من

(١) فى الأصل « لاهوتية » .

(٢) فى اللسان « وخليته وسومه : أى وما يريد » .

الخير؛ لما ذكرناه وهو أنّ النّفسَ التي فينا هي هيولانية، وأعني بهذا القول أنها قابلة للصّور من العقل، فالمعقولات إنما تصير معقولات لنا إذا ثبتت صورها في النفس، ولذلك قال أفلاطون: إن النفسَ مكانٌ للصور. واستحسن ارسطاليس هذا التّشبيهَ من أفلاطون؛ لأنه استعارةٌ حسنةٌ، وإيماء فصيحٌ إلى المعنى الذي أراده.

فيجب — على هذا الأصل — أن نتوقّى مُجالَسَةَ الأشرار، ومخالَطَتَهمْ، ومقارَنَتَهمْ، ونقبَلَ قولَ الشاعر:

عن المرء لا تسأل وأبصِرْ قرينَهُ ... فإنّ القرينَ بالمقارن مقتـد[1]

وينبغي أن نأخذَ الأحداثَ والصبيانَ به أشدَّ الأخذِ فقد مرّ في مسألةٍ [٨٨-ب] / ما يحقّقُ هذا المعنى، ويؤكّدُه، وينبّه عليه.

(٦٧)

مسألة

ما وجه تسخيف من أطال ذيلَه وسحَبَه، وكبّر عمامته، وحشا زِيقَه[2] قُطْناً وعرّض جَيْبَه تعريضا، ومشى مُتَبَهْنِساً[3]، وتكلّم مُتَشَادِقاً؟

ولِمَ شَنُعَ هذا ونظيره؟ وما الذي سَمّجَ هذا وأمثالَه؟

ولِمَ لَمْ يُتْرَكْ كلُّ إنسان على رأيه واختياره، وشهوتِه وإيثارِه؟

وهل أطْبَقَ العقلاء المُمَيِّزُون، والفضلاء المُبَرِّزُون على كراهة هذه الأمورِ إلّا لِسِرٍّ خاف، وخَبِيئَةٍ موجودة؟

فما ذلك السرّ؟ وما تلك الخَبِيئَة؟

---

(١) يروى «وسل عن قرينه» والبيت لعدي بن زيد كما في عيون الأخبار ٣/٧٩ وحماسة البحتري ٣٠٧ ومجموعة المعاني ص ١٤ ونهاية الأرب ٣/٦٢ وجمهرة أشعار العرب ص ١٠٣ وورد منسوبا لطرفة كما في ديوانه ص ١٥٣.

(٢) في اللسان «زيق القميص: ما أحاط بالعنق».

(٣) في اللسان «يتبهنس: إذا كان يتبختر في مشيه».

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

يُنكر مما ذكرته كلّه التكلفُ ، وذلك أن من خالف عاداتِ الناسِ فى زيّهم ، ومذاهبهم ، وتفرّد من بينهم بما يُباينُهُمْ ، ثم احتمل مؤونةً ما يتجشمه ، فليس ذلك منه إلا لغرض مخالفٍ لأغراضهم ، وقصدٍ لغيرِ ما يقصدونه : فإن كان غايتُه من هذه الأشياءِ أنْ يشهر نفسَه ، و يُنَبِّهَ على موضِعِه فليس يَعْدو أن يُوهِمَ بها أمراً لا حقيقةَ له ، و يطلُبَ حالا لا يستحقُّها ؛ لأنه لو كان يستحقها لظهرت منه ، وعُرِفَتْ له من غير تكلُّف ولا تجشُّمٍ لهذه المؤن الغليظة ، فإذن هو كاذبٌ فعلا ، ومزوِّرٌ باطلا وما تعاطى ذلك إلا لِيَغُرَّ سليما ، و يخدعَ مسترسِلا . وهذا مذهب المحتال الذى يُتَحَرَّزُ منه ، و يتباعَدُ عنه . هذا إلى ما يجمعه من بديهة المخالفة ، والمخالفةُ سببُ الاستيحاش ، وعلةُ النفور ، وأصلُ المعاداة .

وإنما حرَص الناس وأهلُ الفضل ، وحرص لهم الأنبياء عليهم السلام / بما [٨٩ - ا] وضعوه لهم من السنن والشرائع ؛ لتحدُثَ بينهم الموافقةُ والمناسبةُ التى هى سبب المحبّات ، وأصلُ المودّاتِ ؛ ليتشاركوا فى الخيرات ، ولتحصُلَ لهم صورة التأحّد الذى هو سبب كل فضيلة ، ولأجله تمّ الاجتماع فى المدنيّة الذى هو سبب حسن الحال فى العيش والاستمتاع بالحياة والخيرات المطلوبة فى الدنيا .

(٦٨)

مسألة

ما ملتَمَسُ النفسِ فى هذا العالم ؟

وهل لها ملتَمَسٌ و بُغْيَة ؟

وإن وُسِمَتْ بهذه المعانى خرجت من أن تكون عليَّةَ الدَّرجة ، خطيرة القدر ؛ لأن هذا عنوان الحاجة ، وبَدْء العجز .

ولولا أن يتسعَ النِّطَاقُ لسألت : ما نسبتُها إلى الإنسان ؟

وهل لها به قِوام ، أو له بها قِوام ؟ وإن كان هذا فَعلى أى وَجْهٍ هو ؟

وأوسعُ من هذا الفضاء حديثُ الإنسان ؛ فإنّ الإنسانَ قد أشكَلَ عليه الإنسان .

* * *

ثم حَكَيْتَ حكايات ليس لها غناء فى المسألة ، فلنشتغلْ بالجواب .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

لولا أن لفظةَ الالتماس تُوهِمُ غـيرَ المعنى الصحيح فى حال النفسِ ، وظُهورِ آثارها فى هذا العالمِ لأطلقتُها ، ورخَّصْتُ فيها لك كما أطلقها قوم ، ولكنى رأيت أبا بكرٍ محمدَ بْنَ زكريا الطبيبَ[1] وغيرَه ممن كان فى طبقته قد تورَّطوا فى مذهبٍ بعيدٍ من الحق ، سَبَبُهُ هذه اللفظةُ وما أشبهَها مما أطلقتْهُ الحكماء على سبيل الاتساع فى الكلام ، بل لأجل الضرورة العارضة للألفاظ عند ضيقها عن المعانى الغامضة التى أطلقوا عليها .

[٨٩ - ب] ولكنى سأشير لكَ إلى ما ينبغى أن تَعْتَقِدَهُ فى هذا الباب / وهو أن الطبائعَ إذا امتزجت ضُرُوبَ الامتزاجات بضروب حركات الفلك حدثتْ منها ضُروبُ الصّورِ والأشكالِ التى تَعْمَلُهَا الطبيعة ، وتقبل من آثار النفس بوسا [طة]

---

(١) كان أبو محمد بن زكريا الرازى فى شبيبته مغنياً ، ثم نزع عن ذلك وأقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة حتى أصبح إمام وقته فى علم الطب ، وكان اشتغاله به على الحكيم أبى الحسن على بن ربن الطبرى ، وللرازى كتب كثيرة نافعة كانت عمدة الأطباء . وقد عمى فى آخر حياته . وتوفى سنة إحدى عشرة وثلثمائة ، راجع وفيات الأعيان لابن خلكان ٤ / ٢٤٤ — ٢٤٧ وأخبار الحكماء ص ١٥٥ .

الطبيعة ضروب الآثار ؛ لأن النفس تظهر آثارها فى كل مزاج بحسب قبوله ، وتستعمل كلَّ آلةٍ طبيعية بحسب ملاءمتها فى كل ما يمكن أن تُسْتَعْمَلَ فيه ، وتُنْهِيهِ إلى أقصى ما يمكنُ أن يَنْتَهِيَ إليه من الفضيلة .

وهذا الفعل من النفس لا لغرض أكثرَ من ظهور الحكمة ، وذلك أنَّ ظهور الحكمة من الحكيم لا يكون لغرض آخر فوق الحكمة ؛ لأنَّ أجلَّ الأفعال ما لم يُرَدْ لشىء آخر ، بل لذاته ، وكلُّ فعل أُريدَ لغاية أخرى ، ولشىء آخر فذلك الشىء أجل من ذلك الفعل .

ولا يمكن أن يكون ذلك مارًّا بلا نهاية ، فالغاية الأخيرةُ ، والفعلُ الأفضل ما لم يُفْعَل لشىء آخر ، بل هو بعينه الغاية والغرض الأقصى ، ولذلك ينبغى ألاَّ يكونَ قصدُ المتفلسف بفلسفته شيئاً آخر غير الفلسفة ، ولا يجب أن يكون قصدُ فاعلِ الجميل شيئاً آخرَ غيرَ الجميل ، أعنى أنه لا يجب أن يَقْصِدَ به نَيْلَ منفعةٍ ، ولا طلبَ ذِكْرٍ ، ولا بُلوغَ رئاسة ، ولا شيئاً[1] من الأشياء غيرَ ذات الجميل لأنه جميل .

وقد أشار « الحكيم » إلى أنَّ النفسَ تَكْمُلُ فى هذا العالم بقبولها صُوَرَ المعقولات لتصيرَ عَقْلا بالفعل بعد أن كانت بالقوة ، فإذا عَقَلَتْ العقلَ صارت هى هو ؛ إذْ مِنْ شأنِ المعقولِ والعاقلِ أن يكونا شيئاً واحداً لا فرق بينهما .

وهذا يَتَّضِحُ بَعْدَ النظر الطويل فى أجزاء الفلسفة ، والوصول إلى آخرها .

* * *

فأما حديث الإنسان الذى شكوت طوله ، وحكيت من الكلام المتردِّد الذى لم يُفِدْكَ طائلا ، فالذى ينبغى أن تَعْتَمِدَ عليه هو أن هذه اللفظة موضوعة على الشىء المركَّبِ من نفس ناطقة وجسم طبيعى ؛/ لأن كلَّ مركبٍ من بسيطين [٩٠ - ١]

(١) فى الأصل « شىء » .

أو أكثر يحتاج إلى اسم مفردٍ يعبّر عن معنى التركيب ، ويدلُّ عليه كما فُعِلَ ذلك بالصورة التى تجتمع مع مادة الفضة فَتُسمَّى خاتماً ، وكما تجتمعُ صورةُ السرير مع مادة الخشبِ فيصير اسمهُ سريراً ، وعلى هذا ايضاً يُفْعَلُ إذا اجتمع جسمان طبيعيَّان أو أجسامٌ طبيعيّةٌ فتركَّبَ منها شىء آخرُ فإنه يُسَمَّى باسم مفرد ، كما يُفْعَلُ بالخَلِّ إذا تركَّبَ مع العسل أو السكر فيسمَّى سَكَنْجَبِيناً[1] ، وكما تُسمَّى أنواعُ الأدوية والمعجونات من الأخلاط الكثيرةِ ، وأنواعُ الأغذية والأشربة المركبة ينفرد كل واحد منها باسم خاص ، وكذلك يُفْعَلُ بالمادة التى تَسْتَحيلُ من صورة إلى صورة كعصير العنب الذى يُسَمَّى عصيراً مرة ، وخمراً مرة ، وخلاً مرة بحسب تبَدُّل الصورة على الموضوع الواحد .

فالإنسان هو النفس الناطقة إذا استَعْمَلَتْ الآلات الجسمية التى تسمى بدناً لتصدرعنها الأفعال بحسب التميز .

(٦٩)

مســألة

حكيتَ — أيدك الله — حكاياتٍ بين سائل ومتكلم ، ولم تتوجه إلى مطلوب ينبغى أن نبحثَ عنه ؛ لأنَّ المسألةَ من باب الأسماء والصفات ، وقد تكلمنا عليه فيما مضى كلاماً مستقصًى لا وجه لإعادته ، فينبغى أن تعود إلى ما مضى ، وتَطَلَّبَهُ ؛ لتجدَه كافياً بمعونة الله .

---

(١) مفاتيح العلوم ص ١٠٥ .

(٧٠)

مســـألة

ما سبب استشعارِ الخوفِ بلا مُخِيف ؟

وما وجه تجلُّدِ الخائف والمصابِ كراهةَ أنْ يوقَفَ منه على فُسُولَةِ طبعه ، أو قلَّةِ مكانتِهِ ، أو سوءِ جزَعِهِ ، هذا مع تخاذُلِ أعضائه ، ونِدَائِهِ على ما به ، واستِحَالةِ أعراضِهِ ، وَوَجِيب قلبه ، وظهورِ / علاماتِ ما إذا أراد طَيَّهُ ظهر على [٩٠-ب] أسِرَّةِ وجهه ، وألحاظ عينيه ، وألفاظِ لسانِه ، واضطراب شمائله ؟ .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

سبب ذلك توقُّعُ مكروه حادث ، فإن كان السبب صحيحاً قوياً ، والدليلُ واضحاً جليًّا كان الخوف فى موضعه .

وإن لم يكنْ كذلك ، وكان من سوءِ ظنٍّ ، وفسادِ فكرٍ فهو مرضٌ أو مزاجٌ فاسد من الأصل .

ثم بحسب ذلك المكروه يَحْسُنُ الصبرُ ، ويُحْمَدُ احتمال الأذى العارضِ منه وتَظْهَرُ من الإنسان أمارات الشجاعة أو الجبن .

وأثبتُ الناسِ جنانا وجَأْشًا ، وأحسنُهُمْ بصيرةً ورَوِيَّةً لا بدّ أنْ يضطربَ عند نزول المكروه الحادث به ، الطارئ عليه ، لا سيما إنْ كان هائلا ؛ فإن أرسطاليس يقول : « من لم يجزعْ من هَيْجِ البحر وهو راكبه ، ومن الأشياء الهائلةِ التى فوق طاقةِ الإنسانِ فهو مجنون » .

وكثيرٌ من المكاره يجرى هذا المجرى ويُقاربُه ، والجزَعُ لاحقٌ بالمرء على

حسَبِهِ ومقدارِهِ : فإن كان المكروهُ والمتوقَّعُ مما يُطيقُ الإنسان دَفْعَهُ أو تحقيقَهُ فذهب عليه أمرُهُ ، واستولى عليه الجزع ، ولم يتماسكْ له — فهو جبان جزوعٌ مذمومٌ من هذه الجهة .

ودواؤه التدرُّبُ باحتمال الشدائد وملاقاتِها ، والتصبُّرُ عليها ، وتَوْطِينُ النفسِ لها قبل حدوثها ؛ لئلا تَرِدَ عليه وهو غافلٌ عنها ، غيرُ مستعِدٍّ لها .

وإذا كانت الشجاعة فضيلة ، وكانت ضدُّها نقيصة ورذيلة ؛ فمَن الذى لا يحبُّ أن يَسْتُرَ نقيصتَهُ ، ويُظهِرَ فضيلتَهُ ، مع ما تقدم من قولنا فيما سبق . إن كلَّ إنسانٍ يعشق ذاتَه ، ويحب نفسَه ؟

(٧١)

/ مســـألة

[٩١-أ]

ما سبب غضبِ الإنسان وضجرِه إذا كان مثلا يفتح قفلا فيتعسَّرُ عليه حتى يُجَنَّ ، ويَعَضَّ على القُفل ، ويَكْفُرَ ، وهذا عارضٌ فاشٍ فى الناس ؟ .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذا العارض وشبهُهُ من أقبح ما يعرض للإنسان ، وهو غيرُ معذورٍ ، إنْ لم يُصْلِحْهُ بالخلُقِ الحسنِ المحمودِ ؛ وذلك أنَّ الغضبَ إنما يثور به دمُ القلب لمحبّةِ الانتقام ، وهذا الانتقامُ إذا لم يكنْ كما ينبغى ، وعلى من ينبغى ، وعلى مقدار ما ينبغى فهو مذموم ، فكيف به إذا كان على الصورة التى حكيتَها .

فأما سؤالُكَ عن سبب الغضب فقد ذكرتُه وأجبتُ عنه ، وإذا ثارَ فى غير موضعِه فواجبٌ على الإنسان الناطقِ المميِّزِ أن يُسكِّنه ، ولا يستعجله ، ولا يجرى

فيه على منهاج البهيمة ، وسنّةِ السبُع ؛ فإنّ من أعانَهُ بالفكرة أ، وألهبَه بسلطان الروِّية حتى يحتَدِمَ ويتوقّدَ فإنه سيَعْثُرُ بعد ذلك تلافيه وتسكينُه ، والإنسانُ مذمومٌ به إذا تركه وسَوْمَ الطبيعة ، ولم يُظْهِرْ فيه أثَرَ التميز ، ومكانَ العقل .

وجالينوس(١) قد ذكر فى كتاب الأخلاق حديثَ القُفْلِ بعينه ، وتعجب من جهل من يفعل ذلك ، أو يرفُسُ الحمار ويَلْكُمُ البغلَ ، فإن هذا الفعلَ يدل على أن الإنسانيَّةَ يسيرةٌ فى صاحبه جدا ، والبهيميَّةُ غالبةٌ عليه ، أعنى سوء التميز وقلةَ استعمالِ الفكر .

وليس هذا وحدَهُ يعرض لحشْوِ الناس وعامّتهم ، بل الشّهوةُ والشّبَقُ وسائرُ عوارضِ النَّفْسِ البهيميَّةِ والغضبيَّةِ إذا هاج بهم ، وابتدأ فى حركته الطبيعيَّةِ لم يستعملوا فيه ما وهبه الله — تعالى — لهم ، / وفضَّلَهُمْ به ، وجَعَلَهُمْ [٩١ - ب] له أناسِيَّ ، أعنى أثَرَ العقل بحُسْنِ الرّوِيَّة ، وصحّة التميز ، والله المستعان ، ولا قوّة إلا به .

(٧٢)

مسألة

لِمَ صار من كان صغيرَ الرأسِ خفيفَ الدماغ ؟ ولم يكنْ كلُّ مَنْ كان عظيمَ الرأس رزينَ الدماغ ؟ .

الجــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

يحتاج الدماغ إلى اعتدال فى الكيفيّة والكمّيّة ، فإن حصل له أحدهما لم

(١) راجع فهرست ابن النديم ص ٤٠٢ — ٤٠٣ ، وأخبار الحكماء ص ٨٥ .

يُغْنِ عن الآخر ، فإن كان جوهرُهُ جيّداً فى الكيفيّة ، وكانت كيّتُه ناقصةً فهو — لا محالة — ردىء ، وإن كانت كيّتُه كثيرةً فليس هو — لا محالة — رديئاً ، فقد يكون كثيراً وجيّدَ الجوهر إلا أنه يجب أن يكونَ مناسباً لحرارة القلب ؛ ليحصلَ بين بَرْدِ هذا ورطوبتِه ، وحرارةِ ذلك ويبوستِه — الاعتدالُ المحبوبُ المحمود.

ومتى حصل على الخروج من هذا الاعتدال تبعه من الرداءة قسطُهُ ونصيبُه ، إلاّ أنّ التفاضُلَ بين أنواعِ الخروجِ من الاعتدال كثيرٌ ، ولَأَنْ يكونَ جيداً وكثيراً زائداً على قدر الحاجة خيرٌ من أنْ يكونَ جيداً وناقصاً عن قدر الحاجةِ ، فإنْ جَمع رداءةَ الكيفيّةِ والكمّيّةِ كان صاحبُه مَعْتُوهاً مُخَبَّلا بحسب ذلك .

(٧٣)

مسألة

لِمَ اعتقد الناسُ فى الكَوْسَجِ[1] أنه خبيثٌ وداهية ، وكذلك فى القصير ؟ ولِمْ يعتقدوا العقلَ والحصافة فيمن كان طويلَ اللحية ، كثيف الشعر ، مديدَ القامةِ ، جميل الإمّةِ[2] / [٩٢-١]

ولِمَ رأوا خِفّةَ العارضين من السّعادة ؟ .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذه المسألة من باب الفِرَاسة .

والممدوحُ المحمودُ من كل أمر يتبعُ مزاجا ما هو الاعتدال .

---

(١) الكوسج : الذى لا شعر على عارضيه .

(٢) فى اللسان « والإمة : الهيئة » .

فأما الطرفان اللذان يكتنفان الاعتدال — أعنى الزيادةَ والنقصانَ — فهما مذمومان مكروهان .

فإن كان وُفُورُ اللحية وطولُها وعِظَمُها وذهابُها فى جميع جهات الوجه دليلَ السلامةِ والتغفلِ ؛ فبالواجب صار الطرفُ الذى يقابله من الخفة والنَّزرة والقِلَّةِ دليلَ الخُبثِ والدهاء .

وهما جميعاً طرفان خارجان عن الاعتدال المحمود .

وأحسب أنَّ للاختيار السيِّء مَدْخلا : وذلك أن الرجلَ إذا كان وافرَ إضاعةِ اللحية فهو قادر على أن يُخَفِّفَ منها بأيسر مئونة حتى يحصُلَ على القدر المعتدلِ ، والهيئةِ المحمودة ، فتَرْكُهُ إياها على الحال المذمومةِ مع تعَبه بها ، وإصلاحِها دائماً ، أو تَرْكُهُ إياها حتى تسمُجَ وتضطربَ دليلٌ على سوء اختيار ، ورداءةِ تمييز .

فأما عدم اللحيةِ فليس يَقْدِرُ صاحبه على حيلة فيها فهو معذور .

(٧٤)

مسألة

لم سهل الموت على المُعذَّب مع علمه أنَّ العدمَ لا حياةَ معه ، وليس بموجود فيه ، وأن الأذى — وإن اشتد — فإنه مقرون بالحياة العزيزة ؟

هذا وقد علم أيضاً أن الموجودَ أشرفُ من المعدوم ، وأنه لا شرفَ للمعدوم ، فما الذى يسهِّل عليه العدم ؟

وما الشيء المُنتَصِبُ لقلبه ؟

وهل هذا الاختيارُ منه بعقل أو فسادِ مزاج ؟

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

[٩٢-ب] / هذه المسألة — وإن كان الغرضُ فيها صحيحاً فالكلامُ فيها مضطربٌ غيرُ مسلَّمِ المقدّمات ، وذلك أنّ الإنسان إذا مات فليس يعدم رأساً ، بل إنما تبطلُ عنه أعراض ، وتُعْدَمُ عنه كيفيات ، فأما جواهره ، فإنها غيرُ معدومة ، ولا يجوز على الجوهر العدم بتّة ؛ لما تبيَّن فى أصول الفلسفة مِنْ أنَّ الجوهرَ لا ضدَّ له ، ومن أشياء أخر ليس هذا موضعُها .

فالجوهرُ لا يقبلُ العدمَ من حيث هو جوهر ، وأجزاء الإنسان إذا مات تَنْحَلُّ إلى أصولها — أعنى العناصرَ الأربعةَ ، وذلك بأن يستحيلَ إليها .

فأما ذوات الجواهر الأربعةِ فهى باقيةٌ أبداً .

وأما جوهرُه الذى هو النفسُ الناطقةُ فقد تبيَّن أنه أحقُّ بالجوهرية من عناصره الأربعة ، فهو إذن دائم البقاء أيضا .

ولما لم تكن مسألتُك متوجهةً إلى هذا المعنى ، وإنما وقع الغلط فى أخذ مقدمات غيرِ صحيحة ، وإرسال الكلام فيها على غير تحرُّز — وجب أن نُنَبِّه على موضع الغلط ، ثم نَعْدِلِ إلى جواب الغرض من المسألة فنقول :

إن الحياة ليست بعزيزة إلا إذا كانت جيِّدة ، وأعنى بالحياة الجيِّدةِ ما سَلِمَتْ من الآفات والمكاره ، وصدَرَتْ بها الأفعالُ تامةً جيِّدةً ، ولم يلحق الإنسانَ فيها ما يكرهُهُ من الذُّل الشديد ، والضَّيمِ العظيمِ ، والمصائب فى الأهل والولدِ . وذلك أنّ الإنسان لو خُيِّرَ بين هذه الحياةِ الرديئه ، وبين الموتِ الجيِّدِ ، أعنى أن يُقْتَلَ فى الجهاد الذى يَذُبُّ به عن حريمه ، ويمتنعُ به عن الذَلَّةِ والمكاره التى وصفناها ؛ لوجب بحكم العقل والشريعة أن يختار الموتَ والقتلَ فى مجاهدةِ مَنْ يَسُومُهُ ذلك .

وهذه مسألة قد سَبَقَتْ لها نظيرةٌ ، وتكلمنا عليها/ بجواب مُقْنِع ، وهو [٩٣-١]
قولك : ما سبب الجزع من الموت ؟ وما سبب الاسترسال إلى الموت ؛ فليرجع
إليه فإنه كاف[1] .

(٧٥)

مسألة

لم ذَمَّ الإنسان ما لم يَنَلْهُ ، وهَجَّنَ مالم يَحُزْهُ ؟

وعلى ذلك عادَى الناسُ ماجهلوا حتى صار هذا من الحِكَمِ البَيِّنيةِ : وقد عادى الناس ما جهلوا كما قيل فلم عادَوْه ؟

ولِمَ لَمْ يحبوه ويَطْلُبوهُ ويفقهوه حتى تزول العداوة ، ويحصُل الشرَفُ ، ويَكْمُلُ الجمال ، ويحقّ القول بالثناء ، ويصدُق الخبر عن الحق ؟

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذا من قبيح ما يَعْتَرِى الناسَ من الأخلاق ، وهو جارٍ مَجْرَى الحسد ، وذاهبٌ فى طريقه .

وصاحب المثل الذى يقول : المرء عدوٌ ما جهل ، إنما أخرجه مُخْرَجَ الذمّ والعيب كما قيل : الناس شجرة بَغْيٍ وحسَد .

والسبب فيه محبّةُ النفس أولا ، ثم الغلط فى تحصيل ما يزينها .

وذلك أنه إذا أحبّ الإنسان نفسه أحبّ صورتها ، والعلم صورة النَّفس ، ويعرض من محبة صورة نفسه أن يبغض ما ليس له بصورة ، فمتى حصل له علم أحبه ، وإذا لم يحصل له أبغضه .

---

(١) راجع ص ٧٢ — ٧٦ .

ويذهب عليه أن التماس ما جهله بالمطلب — وإن كان فيه مَشَقَّةٌ — أولى به ؛ ليصير — أيضاً — صورة أخرى له جميلة .

ولعل المانع له من ذلك كراهة التذلّل لمن يتعلم منه بعد حصول العزّ له فى نوع آخر ، و بين طائفة أخرى .

* * *

فأما قولك : فَلِمَ لم يحبوه حتى يطلبوه ويفقهوه ؟ فهو الواجب الذى ينبغى أن يُفْعَل ، وعليه حضّ صاحبُ المثل / بالتنبيه على العيب لِيُتَجَنَّبَ بإتيان الفضيلة . [٩٣ - ب]

وسمعتُ بعضَ أهل العلم يحكى عن قاض جليل المحلّ ، عالى المرتبة أنه همّ بتعلم الهندسة على كبر السن . قال : فقلت له : ما الذى يحملك على ذلك وهو يقدح فى مرتبتك ، ويطلق ألسن السفهاء عليك ، وأنت لا تصل إلى كبير حظ منه مع علو السن ، وحاجة هذا العلم إلى زمان طويل ، وذكاء لا يوجد إلا مع الحداثة واستقبال العمر ؟

فقال : ويحك ! أحسست من نفسى بغضاً لهذا العلم ، وعداوة لأهله فأحببت أن أتعاطاه لأحبه ، ولئلا أبغض علما فأعادى أهله .

وهذا هو الانقياد للحق ، وتجرع مرارته حرصاً على حلاوة ثمرته ، ورياضة للنفس على ما تكرهه فيما هو أزين لها ، وأعود عليها ، وحملها على ما يصلحها ويهذبها..

(٧٦)
مســـألة

لم كان الإنسان إذا أراد أن يتخذ عِدَّةَ أعداء فى ساعة واحدة قَدَرَ على ذلك ، وإذا قصد اتخاذ صديق ومُصَافَاةَ خِدْنٍ واحد لم يستطع إلا بزمان واجتهاد وطاعة وعُزْم ؟

وكذلك كل صلاح مأمول ، ونظام مطلوب فى جميع الأمور ، ألا ترى

أن الفَتْقَ أسهل من الخياطة ، والهدم أيسر من البناء ، والقتلَ أخف من التربية والإحياء ؟

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

جواب مسألتك هذه منها . وما أشبهها بحكاية سمعتها عن الأصمعى ، وذاك أنه بلغنى أن قارئاً قرأ عليه :

الألمعى الذى يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمعا[1]

/ فقال : يا أبا سعيد : ما الألمعى ؟ [٩٤-١]

فقال : الذى يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمعا[2]

فأنا قائل فى هذه المسألة أيضا :

إنما صار الإنسان قادراً على اتخاذ الأعداء بسرعة ، وغير قادر على اتخاذ الأصدقاء إلا فى زمان طويل ، و بغرامة كثيرة — لأن هذا فَتْق ، وذاك رَتْق ، وهذا هدم ، وذاك بناء . وسُقْ باقى كلامك فإنه جوابك .

(٧٧)

مسـألة

ما الذى حرك الزنديق والدَّهْرِىّ على الخير ، وإيثار الجميل ، وأداء الأمانة ، ومُوَاصَلَةِ البِرّ ، ورحمة المُبْتَلَى ، ومَعونة الصَّرِيخ ، ومَغُوثَةِ الملتجئ إليه ، والشاكى بين يديه ؟

(١) البيت من قصيدة رائعة لأوس بن حجر يرثى بها فضالة بن كلدة الأسدى ، راجع الكامل ٣ / ١٢٠٥ ، وذيل الأمالى ص ٣٤ .

(٢) قال المبرد فى كتاب التعازى والمراثى ص ٢٥ « الألمعى : الحديد القلب الذى يوقع الشىء موقعه ، وهذا مثل لا نعلمه لأحد ... » وقال الميدانى فى مجمع الأمثال ٣٦/١ « وأصله من لمع إذا أضاء ، كأنه لمع له ما أظلم على غيره » .

هذا وهو لا يرجو ثواباً ، ولا ينتظر مآباً ، ولا يخاف حسابا .

أترى الباعث على هذه الأخلاق الشريفة ، والخصال المحمودة رَغْبَتهُ فى الشكر ، وتبرُّؤه من القَرْفِ[1] ، وخوفُه من السّيف ؟

قد يفعل هذه فى أوقات لا يُظَنُّ به التوَقِّى ، ولا اجتِلاب الشكر ، ماذاك إلا لخفيّة فى النّفس ، وسِرٍّ مَع العقل .

وهل فى هذه الأمور ما يشير إلى توحيد الله تبارك وتعالى ؟

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

للإنسان — بما هو إنسان — أفعال وهِمَمٌ وسجايا وشِيَمٌ قبل ورود الشرع ، وله بداية فى رأيه ، وأوائل فى عقله لا يحتاج فيها إلى شرع ؛ بل إنما تأتيه الشريعة بتأكيد ما عنده ، والتّنبيه عليه ، فتُثيرُ ما هو كامِن فيه ، وموجود فى فطرته ، قد أخذه الله — تعالى — عليه ، وسطَّره فيه من مبدأ الخلق ، فكل من له غريزة من العقل ، / [٩٤ - ب] ونصيب من الإنسانية ففيه حركة إلى الفضائل ، وشوق إلى المحاسن لا لشىء آخر أكثر من الفضائل والمحاسن التى يقتضيها العقل ، وتُوجِبُهَا الإنسانية ، وإن اقترن بذلك فى بعض الأوقات محبّة الشكر ، وطلب السّمعة ، والتماس أمور أخر .

ولولا أنّ محبّة الشكر وما يتبعه — أيضاً — جميل وفضيلة لما رغب فيه ، ولولا أنّ الخالق — تعالى — واحد[2] لمَا تَساوَت هذه الحالُ بالناس ، ولا استجاب أحدٌ لمن دعا إليها ، وحَضَّ عليها إذا لم يجد فى نفسه شاهداً لها ، ومُصَدِّقاً بها .

ولعمرى إن هذا أوضح دليل على توحيد الله ، تعالى ذكره ، وتقدّس اسمه .

---

(١) فى اللسان : « قرفت الرجل : أى عبته ، ويقال : هو يقرف بكذا : أى يرمى به ويتهم ، فهو مقروف ، وقرف الرجل بسوء : رماه » .

(٢) فى الأصل « واجد » .

(٧٨)

مسألة

ما الذى قام فى نفس بعض الناس حتى صار ضُحْكَةً ؟ أعنى يُضحَكُ ويُسْخَرُ منه ويُعْبَثُ بقفاه ، وهو فى ذلك صابرٌ مُحْتَسِبٌ ، وربما خلا من النّائل ، وربما نَزُرَ النائل .

فكيف هُوِّنَ عليه هذا الأمر القبيح ؟ ولعلَّه من بيت ظاهر الشرف ، مُنِيفِ الحالْ .

وبمثل هذا المعنى يصير آخر مُخَنَّثاً مُغَنِّياً لَعّابا إلى آخر ما اقتصه من حديث الرجل الذى نشأ على طريق مذمومة ، وهو من بيت كبير .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

مرّ لنا فى مسألة الفراسة أن لكل مزاج خلقاً[1] يَتْبَعُهُ ، والنَّفس تَصْدُرُ أفعالها بحسب تلك الطبيعة والمِزَاج ، وأن الإنسان متى استرسل للطبيعة ، وانقاد / [٩٥-١] لهواه ، ولم يستعمل القوّة الموهوبة له فى رفع ذلك ، وتأديبه نفسه بها — كان فى مِسْلَاخِ[2] بَهِيمَة ! ! !

وهذا الخلق الذى ذكرته فى هذه المسألة أحد الأخلاق التابعة لمزاج خارج عن الاعتدال التى متى تُرِكَ الإنسانُ وَسَوْمَ الطبيعة فيها جَمَحَتْ فيه إلى

(١) فى الأصل : « خلق » .

(٢) فى اللسان : « المسلاخ : الجلد ، وفى حديث عائشة : ما رأيت امرأة أحب إلى أن أكون فى مسلاخها من سودة » .

أقبح مذهب وأسوأ طريقة . وحُقَّ على من بُلِيَ بها أن يجتهد فى مداواتها ، ويُجْتَهَدَ له فيها .

فقد تقدم قولنا فى هذا الباب إنه ممكن ، ولولا إمكانه لما حسن التقويم . والتأديب عليه ، ولا الحمد والذم فيه ، ولا الزّجر والدعاء إليه ، ولا السياسة من الآباء والملوك ، وقِوَامُ المدن به .

ومتى لم يَسْتَجِب إنسان لمعالجة هذه الأدْوَاء [كانت معالجته][1] بالعقوبات المفروضة واجبة فيه .

وما أشبه الأمراض النّفسانية بالأمراض الجسمانية ، فكما أن مرض الجسم متى لم يعالجه صاحبه بالاختيار والإيثار ، وجب أن يُعَالَجَ بالقهر والقَسْرِ ، فكذلك مرضُ النّفس إلى أن ينتهى إلى حال يقعُ معها اليأس من الصّلاح ، فحينئذ ينبغى أن يُرَاحَ من نفسه ، ويُسْتَرَاحَ منه ، وتُطَهَّرَ الأرض منه على حسب ما تحكم فيه الشريعة أو السياسة الفاضلة .

(٧٩)

مسألة

ما السبب فى محبة الإنسان الرئاسة[2] ؟

ومن أين ورث هذا الخلق ؟ .

وأى شيء رمزت الطبيعة به ؟

ولم أفرط بعضهم فى طلبها ، حتى تَلَقَّى الأسِنّة بنَحْرِه ، وواجه المُرْهَفَات بِصَدْرِه ، وحتى هجر من أجلها الوِساد ، وودّع / [٩٥-ب] بسببها الرّقاد ، وطَوَى المَهَامِهَ والبلاد ؟

---

(١) زيادة يوجبها السياق .

(٢) فى الأصل : « ما سبب الإنسان فى محبة الرياسة » .

وهل هذا الجنس من جنس من امتعض فى ترتيب العنوان إذا كوتب أو كاتب ؟

وما ذاك من جميع ما تقدم ؟ فقد تَشَاحَّ النَّاسُ فى هذه المواضع وتباينوا وبلَغُوا المبَالِغ .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد تبين أن فى الناس ثلاث قوى ، وهى : الناطقة ، والبهيميّة ، والغضبيّة .

فهو بالناطقة منها يتحرّك نحوالشهوات التى يتناول بها اللّذات البدنية كلها . ويظهر أثرها من الـكبد .

وبالغضبية منها يتحرّك إلى طلب الرئاسات ، ويشتاق إلى أنواع الـكرامات، وتعرض له الحَمِيَّةُ والأَنفَةَ ، ويَلْتَمِس العزَّ والمراتب الجليلة العالية ، ويظهر أثرها من القلب .

وإنما تقوى فيه واحدة من هذه القوى بحسب مزاج قوة هذه الأعضاء التى تسمى الرئيسيّة فى البدن .

فربما خرج عن الاعتدال فيها إلى جانب الزيادة والإفراط ، أو إلى ناحية النقصان والتفريط ، فيجب عليه حينئذ أن يعدّلها ويَرُدَّها إلى الوسط — أعنى الاعتدال الموضوع له — ولا يسترسل لهـا بترك التقويم والتأديب ؛ فإنّ هذه القوى تَهِيجُ لما ذكرناه .

فإن تُرِكَتْ وَسَوْمَهَا ، وتَرَكَ صاحبُها إصلاحَها وعلاجَها بالأَغْفَال واتباع الطبيعة — تفَاقَمَ أمرُها ، وغلبت حتى تَجْمَح إلى حيث لا يُطْمَع فى علاجها / [٩٦ - ا] ويُؤْيس من بُرْئها .

وإنما يُملكُ أمرها وتأديبها فى مبدأ الأمر بالنَّفس التى هى رئيسة عليها كلّها — أعنى المميّزة العاقلة ، التى تسمى القوّة الإلهيّة — فإن هذه القوة ينبغى أن تستولى ، وتكون لها الرئاسة على الباقية .

فحبة الإنسان للرئاسة أمر طبيعى له ، ولكن يجب أن تكون مقوَّمة ؛ لتكون فى موضعها ، وكما ينبغى .

فإن زادت أو نقصت فى إنسان لأجل مزاج أو عادة سيئة وجب عليه أن يُعَدِّلَها بالتأديب ؛ ليتحرك كما ينبغى ، وعلى ما ينبغى ، وفى الوقت الذى ينبغى .

وقد مضى من ذكر هذه القوى وآثارها فى موضعه ما يجب أن يقتصر بها هنا على هذا المقدار . ونقول :

إنه كما يعرض لبعض الناس أن يلقى الأسنّة بنحره ، ويركب أهوال البر والبحر لنيل الشهوات بحسب حركة قوّة النفس البهيمية فيه ، وتَرْكِهِ قَمْعَها — فكذلك يعرض لبعضهم فى نهوض قوة النفس الغضبيّة فيهم إلى نيل الرئاسات والكرامات — أنْ يَرْكَبَ هذه الأَهْوَالَ فيها .

ومدارُ الأمر على العقل الذى هو الرئيس عليها ، وأن يجتهد الإنسان فى تقوية هذه[1] النفس ؛ لتكون هى الغالبة ، وتَتَعَبَّدَ القوتان الباقيتان لها حتى تَصْدِرَ عن أمره وتتحرّك لما ترسُمه ، وتقف عند ما يحدّه ؛ فإن هذه القوّة هى التى تسمى الإلهية ، ولها قوة على رئاسة تلك الأخر ، وهداية إلى علاجها وإصلاحها ، واستقلال بالرئاسة التّامة عليها ، ولكنها — كما قال أفلاطون — فى لين الذّهب وتلك فى قوة الحديد / وللإنسان الاجتهاد والميل إلى تذليل هذه لتلك ، فإنها [٩٦ - ب] ستَذِلّ وتنقاد . والله المعين ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

---

(١) فى الأصل « هذا » .

(٨٠)

مسألة

ما السبب فى تشريف من سَلَفَ له أب أو جد مَنْظورٌ إليه ، مَكْثورٌ عليه فى فعال مُمَجّد ، وشجاعة وسياسة ، دون تشريف من كان له ابن كذلك : أعنى كيف يَسْرِى الشّرف من المتقدّم فى التأخّر ، ولا يسرى من التأخّر فى المتقدّم[1] ؟

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إن الأب علّة الولد ، وعِرْقُه يسرى فيه ؛ لأنه مَعْلُولُه ، ولأنه مُكَوَّن من مِزَاجه وبِزْره ، فهو من أجل ذلك كجزء منه ، أو كنسخة له ، فغير مُستنكر أن يظهر أثَرُ العلة فيه ، أو ينتظر منه نُزُوعِ العرق إليه .

فأما عكس هذه القضية ، وهو أن يصير المعلول سبباً للعلّة حتى يرجع مقلوبا فشىء يأباه العقل ، وتردُّه البديهة ، ويَسِيرُ التّأمُّلِ يكفى فى جواب هذه المسألة .

(٨١)

مسألة

ولِمَ إذا كان أبو الإنسان مذكوراً بما أسلفنا نَعْتَه ، وبغيره من الدّين والورع — وجب أن يكون ولده ، وولد ولده يَسْحَبُون الذّيل ، ويَخْتَالُونَ فى العِطَافِ ، ويَزْدَرُون النّاس ، ويَرَوْنَ من أنفسهم أنهم قد خُوِّلُوا الملك ، ويعتقدون أن خِدْمَتَكَ لهم فريضة ، ونَجَاتَكَ بهم مُتَعلّقة ؟

---

(١) فى الأصل « من المتقدم فى المتأخر » .

[٩٧-١] ما هذه الفتنة والآفة ؟ / وما أصلها ؟

وهل كان فى سالف الدهر ، وفيما مضى من الزمان من الأمم المعروفة هذا الفنّ ؟

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد ذكرنا فى جواب المسألة الأولى ما ينبه على جواب هذه التالية ؛ فإن المعلول إنما يَشْرُفُ بشرف عِلّته ، فإن كان ذلك الشرفُ دينا وعلّتُه الهيئة حَصَلَ للعِرْق السارى من الافتخار به ما لا يحصل لغيره ، ولكن إلى حد مفروض ، ومقدار معلوم ، فأما الغلُوُّ فيه إلى أن يعتقد أنهم كما حكيت عنهم فهو كسائر الإفراطات التى عددناها فيما تقدم .

وأما قولك : هل كان فى سالف الدهر شىء من هذا الفن ؟ فلعمرى لقد كان ذلك فى كل أمة ، وكل زمان .

ولم تزل النَّجابَةُ على الأكثر سارية فى الأولاد ، ومتوقعة فى العروق حتى إن المُلْكَ يبقى فى البيت الواحد زماناً طويلا لا يرتضى الناس إلا بهم ، ولا ينقادون إلا لهم . وذلك فى جميع الأمم من الفرس والروم والهند وسائر أجناس الناس .

وكذلك العرق اللئيم ، والأصل الفاسد يُهْجَى به الأولادُ ، ويُنْتَظَرُ منهم النُّزُوعُ إليه فيذَمُّون به ، وتُتَجَنَّبُ ناحيتُهم له .

ولكن مسألتك مضمنة ذِكْرَ الدين وله حكم آخر كما قد علمت من علوّ الرُّتبة ، وشرف المنزلة ، وإن لم تكن النبوة نفسها سارية فى العرق ، ولا هى متوقعة ، فما يتبع النبوة من التّعظيم والتّشريف ، ونُجُوع[1] الناس لها بالطبع ،

(١) فى اللسان : « النجعة عند العرب : المذهب فى طلب الكلأ فى موضعه .

والناس أهل بيتها / مرتبة الإمامة والتمليك — أمرٌ خارج عن حكم العادة ، [٩٧ - ب]
ولا سيما إن كان هناك شريطة الفضيلة موجودة والاستقلال حاضراً ، فإن العدول
حينئذ عمن كان بهذه الصفة ظلم وتعد . والسلام .

(٨٢)

مســـألة

هل يجوز أن تكون الحكمة فى تساوى الناس من جهة ارتفاع الشرف دون تباينهم ؟ .

فإنه إن كانت الحكمة فى ذلك لزم أن يكون ما عليه الناس إمّا عن قهر لا فِكاكَ لهم منه ، أو جهل لا حُجّة عليهم به .

ولست أعنى التّساوى فى الحال وفى الكِفَاية ، وفى الفقر والحاجة ؛ لأنّ ذاك قد شَهِدت له الحكمة بالصّواب ؛ لأنه تابع لِسوسِ العالَمِ ، وجار مع العقل .

وإنّما عنيت تساوى الناس من جهة السبب ؛ فإنّ التّطاوُل والتسلّط والازْدِرَاء قد فشا بهذا النسب .

والحكمة تأبَى وضْعَ ما يكون فساداً أو ذريعةً[1] إلى فساد ؛ ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم : « المؤمنون تَتَكَافأُ دِمَاؤُهم ، ويسعى بِذِمَّتِهِم أَدْنَاهم ، وهم يَدٌ على من سِوَاهم »[2] .

---

(١) فى اللسان : « الذريعة : جمل يختل به الصيد ، يمشى الصياد إلى جنبه فيستتر به ، ويرمى الصيد إذا أمكنه ، وذلك الجمل يسيب أولا مع الوحش حتى تألفه .
قال ابن الأعرابى : ثم جعلت الذريعة مثلا لكل شىء أدنى من شىء وقرب منه » .

(٢) راجع المجازات النبوية للشريف الرضى ص ٢٤ — ٢٦ .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنّما يشرف الإنسان بنفسه، وبما يظهر فيه من آثار الحكمة . وما أحسن قول الإمام على عليه السلام : « قيمة كلّ امرئ ما يُحْسِن » .

وإنّما حكينا ما تقدّم من سَرَيَان النّجابة فى العِرْق لأجل أنّ الطّمع يقوى فيمن كانت له سابقة فى فضيلة أن تظهر فيه أيضاً ، ولا سيما إن كانت علّته قريبة منه .

[٩٨-١] وكيف يتساوى / الناس فى ارتفاع الشرف ؟ ولو تساووا فيه لما كان شرف ولا ارتفاع ، وإلا فَعَلَى ماذا يرتفع ويشْرُف ، والمنازل متساوية ؟

ولكنّ الناس يتساوون فى الإنسانية التى تَعُمُّهم ، وفى أشياء تتبع الإنسانية من الأحكام والأوضاع ، ويتفاوتون فى أمور أخر يزيد بها بعضهم على بعض .

(٨٣)
مسألة

ما التَّطَيُّر والفَأْل ؟ ولِمَ أُولِعَ كثير من الناس بهما ؟ .
وكيف نُفِيَ عن الشريعة أحدُهما ورُخِّصَ الآخر[1] ؟

(١) فى اللسان : « كان من شأن العرب عيافة الطير وزجرها ، والتطير ببارحها ، ونعيق غرابها ، وأخذها ذات اليسار إذا أثاروها ، فسموا الشؤم طيراً وطائراً وطيرة ؛ لتشاؤمهم بها . ثم أعلم الله — جل ثناؤه — على لسان رسوله — صلى الله عليه وسلم — أن طيرتهم باطلة ، وقال : لا عدوى ولا طيرة ولا هامة . وكان النبي يتفاءل ولا يتطير . وأصل الفأل : الكلمة الحسنة يسمعها عليل فيتأول منها ما يدل على برئه ، كأن سمع مناديا نادى رجلا اسمه سالم وهو عليل — فأوهمه سلامته من علته . وكذلك المضل يسمع رجلا يقول : يا واجد ، فيجد ضالته . والطيرة مضادة للفأل . وكانت العرب مذهبها فى الفأل والطيرة واحد ، فأثبت النبي صلى الله عليه وسلم — الفأل واستحسنه ، وأبطل الطيرة ونهى عنها . وفى الحديث : الطيرة شرك . وإنما جعل الطيرة من الشرك ، لأنهم كانهم يعتقدون أن الطير تجلب لهم نفعاً ، أو تدفع عنهم ضرراً إذا عملوا بموجبه فكأنهم أشركوه مع الله فى ذلك » .

وهل لهما أصل يُرْجَعُ إليه ، ويُوقَفُ لديه ؟

أو هما جاريان مرّة بالهَاجِسِ والاستشعار ، ومرّة بالاتفاق والاضطرار ؟

والخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم فاشٍ فى هذا المعنى ، وليس طَرِيقُه مُحْدِثاً للعلم ، ولا مَتْنُهُ مُحِيلا للرَّأى ؛ إذ يقول : « لا عَدْوَى ولا طِيَرَة » . وقد قيل فى مكان آخر : كان يُحِبُّ الفَأْلَ الحَسَنَ .

وزعم الرُّواة أنه حين نزل المدينة عند أبى أيوب الأنصارى[1] سمعه يقول لغلامين له : يا سالم ، يا يَسَار . فقال لأبى بكر : « سلِمت لنا الدّار فى يُسْر[2] » .

فكيف هذا ؟ وما طريقه ؟

وهل يطَّرِد ذلك فى تطايره أم يقف ؟

* * *

ثم حكيت الحكاية عن ابن اسماعيل فى قصة الزعفرانى .

* * *

وحكيت أيضاً عن ابن الرُّومى[3] قوله : الفأل لسان الزمان ، وعنوان الحِدْثَان .

---

(١) شهر بكنيته ، واسمه خالد بن زيد بن كليب ، شهد العقبة وبدراً وأحداً والمشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولما قدم الرسول المدينة مهاجراً نزل عليه ، وأقام عنده حتى بنى حجره ومسجده وانتقل إليها . وآخى بينه وبين مصعب بن عمير . وتوفى أبو أيوب مجاهداً سنة اثنتين وخمسين ، ودفن بالقرب من القسطنطينية . راجع أسد الغابة ٢ / ٨٨ — ٩٠ ، ٥ / ١٤٣ — ١٤٤ والإصابة ٢ / ٨٩ — ٩٠ .

(٢) الحديث فى العقد الفريد ٢/١٠٣ . ومثل ذلك مارواه الزمخشرى فى الفائق ١/٧٤ من أن النبى صلى الله عليه وسلم لما توجه نحو المدينة ، خرج بريدة الأسلمى — رضى الله عنه — فى سبعين راكباً من أهل بيته من بنى سهم ، فتلقى نبى الله ليلا ، فقال له : من أنت ؟ قال : بريدة ، فالتفت إلى أبى بكر وقال : « يا أبا بكر ، برد أمرنا وصلح ، ثم قال : ممن ؟ قال : من بنى سهم ، قال خرج سهمك .

وبرد أمرنا : أى سهل ، من العيش البارد وهو الناعم السهل ، وخرج سهمك : أى ظفرت ، وأصله أن يجيلوا السهام على شىء ، فمن خرج سهمه حازه » .

(٣) راجع طيرة ابن الرومى فى زهر الآداب ٢ / ١٩٨ — ٢٠٢ .

وقلت : ما أكثرَ ما يَقَعُ ما لا يُتَوَقَّعُ ؛ مِمّا لم يَتَقَدَّم فيه قول ولا إرْجَاف[1] حتى إذا قارن ذلك شيء صار العَجَبَ العُجَاب ، والشيء المُسْتَطْرَف .

[٩٨ ب] / الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الإنسان متطلع إلى الوقوف على كائنات الأمور ومستقبلاتها ومغيباتها كما وصفنا مِنْ حاله[2] فيما تقدم ، فهو بالطبع يَتَشَوَّفُهَا ، ويَرُومُ معرفتَها ، على قدر استطاعته ، وبحسب طاقته ، فربما أمكنه التَوصُّل إلى بعضها بطبيعة موافقة ، فى رأى صائب ، وحَدْسٍ صادق ، وتَكَهُّن فى الأمور لا يكاد يُخْطِئُ فيها ، فهو من أعلى درجة فى هذا الباب ، وأوثق سبب فيه ، فربما تعذَّر فى بعضها ذلك فيَرُومُ التَّوصُّل إليه بدلائل النجوم ، وحركات الأشخاص العُلْوِيَّةِ وتأثيرها فى العالم السفلى ، ويَصْدُقُ حكمُهُ أو يكذب بحسب قُوَّته فى أخذ الدلائل ومَزْجِهَا بعد ذلك .

ولهذه الصناعة أصول كثيرة جدا ، وفروع بحسب الأصول .

وخَطأُ المُخْطِئِ ليس من ضعف أصول الصناعة ، ولكن من ضعف الناظر فيها ، أوْ لأنه يَرُومُ من الصناعة أكثر مما فيها ، فيحمل عليها زيادة على الموضوع منها ، وربما فاتته هذه الأسباب ونظائرها من الدلائل الطبيعية .

وليس من شأن النَّفْس أن تعمل عملا بغير داع إليه ، ولا سبب له فيصير كالعبث ، فإذا سَنَحَ له أمران ، ولم يرجح أحدهما على الآخر طلب لنفسه حُجَّة فى ركوب أحدهما دون الآخر ، فيستريح حينئذ إلى الأسباب الضعيفة ، ويَتَمَحَّلُ

---

(١) فى اللسان : عن الجوهرى « والإرجاف : واحد أراجيف الأخبار ، وقد أرجفوا فى الشيء . أى خاضوا فيه » .

(٢) فى الأصل « كما وصفناهن حاله » .

العِلَلَ البعيدة بقدر ما يَترَجَّحُ أحد الرأيين المتكافِئَين في نفسه على الآخر حتى يصل إليه ، ويأخذ به .

***

وسبيلُ الرجل الفاضل أن يكون حسنَ الظن ، قَوِيمَ الرجاء ، جميل النِّية فيتفاءل حينئذ .

والفأل قد يكون بأصوات بسيطة ليس فيها / أثر النطق ، ولكن أكثره [٩٩ - ١] بالكلام المفهوم .

وقد يكون بصورة مقبولة ، وأشكال مستحسنة ، ولكن معظمه في خلق الإنسان .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم(١) : « إذا أبْرَدْتُمْ إليَّ بَرِيداً فاجعلوه حَسَنَ الإسم ، حَسَنَ الوجه(٢) » .

***

فأما أصحاب الطِّيَرة فلأنهم أضداد لأصحاب النِّيات الجميلة ، والرجاء الحسن ، فطريقتهم(٣) مكروهة ، وتَطَيُّرهم من الأمور أكثر ، وأنواع دلائلهم أغْزَر وأبسط وذلك أنهم يأخذون بعضها من الخِيلاَن(٤) في الناس ، والدَّوائر(٥) في الخيل ، وأصناف الخِلق الطبيعية .

(١) الحديث بسنده في عيون الأخبار ١ / ١٤٨ ، وفي اللسان مادة « برد » وفي العقد الفريد ٢ / ٢٠١ وفي الفائق أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتبه إلى أمرائه .

(٢) قال الزمخشري في الفائق ١/٧٥ « أي إذا أرسلتم إلى رسولا . والبريد في الأصل: البغل ، وهي كلمة فارسية ،أصلها بريده دم ، أي محذوف الذنب ؛ لأن بغال البريد كانت محذوفة الأذناب فعربت الكلمة وخففت ، ثم سمي الرسول الذي يركبه بريداً » .

(٣) في الأصل « فطريقتهم » .

(٤) في اللسان « وفي صفة خاتم النبوة : عليه خيلان . هو جمع خال ، وهي الشامة في الجسد . وفي حديث المسيح عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام : كثير خيلان الوجه » .

(٥) في الأصل «الدوابر» وهو خطأ . «والدوائر» قطع بيضاء مستديرة في حجم الدرهم ، بعضها محبوب ، وبعضها مكروه . راجع تفصيل ذلك في كتاب الخيل لأبي عبيدة ص ١١٤، ١١٥، واللسان مادة « دور » .

و بعضها من الأمزجة المتنافرة ، والخِلَق المكروهة كالبُوم والهَامَة والعقرب الفأر وما أشبهها .

و بعض من الأصوات المنكرة كنهيق الحمير وأصوات الحديد وما أشبهها .

و بعضها من الأسماء والألقاب إذا اشْتَقُّوا لها ما يُوافِقُها فى بعض الحروف أو فى كلّها كاسم الغراب من الغُرْبَة والبان من البَيْن[1] ، والنَّوَى — نوى التمر — من البعد .

و بعضها من العاهات ، كالأعور من اليمين ، والمقعد من الرّجل .

و بعضها من الحركات والجهات كالسَّانِح والبَارِح[2] والمُعْوَجّ والمائل .

وجميع ذلك ؛ لضعف النفس والنَّحِيزَة[3] ، واستيلاء اليأس والقُنوط عليها .

وهذه الاسْتِشْعَارات تَزِيدها سوء حال ؟ فلذلك نُهِيَ عنها .

وكانت العرب خاصة من بين الأمم أحْرَص على هذه الطريقة ، وألْزَم لها ، على أن شاعرهم يقول ، وقد أحسن :

تَخَبَّرَ طَيْرَهُ فيها زياد لِتُخْبِرَهُ وما فيها خَبِيرُ[4]

أقام كأن لقمان بن عاد أشار له بحكمته مشير

[٩٩-ب] / تَعَلَّمْ أنه لا طير إلا على مُتَطَيِّرٍ وهو الثُّبُورُ[5]

---

(١) فى العقد الفريد ٢ / ٣٠٢ ، وقال أبو الشيص :

أشاقك والليل ملقى الجران غراب ينوح على غصن بان

وفى نعبات الغراب اغتراب وفى البان بين بعيد التدانى

(٢) فى العقد الفريد ٢ / ٣٠٣ ، « قال أبو حاتم : السانح : ما ولاك ميامنه ، والبارح ما ولاك مياسره » .

(٣) فى اللسان « نحيزة الرجل طبيعته ، وتجمع على النحائز » .

(٤) فى اللسان « يقال تخبر الخبر واستخبر : إذا سأل عن الأخبار ليعرفها » وفى الأصل « تجبر » .

(٥) فى اللسان « الثبور : الهلاك والخسران والويل » .

بلى ، شىءٌ يوافق بعض شىء أحايينًا وباطــله كثير[١]

(٨٤)

مســـــألة

ما السبب فى كراهة بعضهم إذا قيــل له : يا شيخ ، على التّوقير والإجلال وهو لا يكون شيخًا ؟ وآخر يتمنى أن يقال له ذلك ، وهو شاب طَرِير[٢] ؟

بل أنت تجد ذلك فى شيخ عَلى الحقيقة يكره ذلك ، إلا أن هذا علته ظاهرة ، ولـكن الشأن فى شاب يُشَيَّخُ تعظيما فيكرَه ، وشاب لا يُشَيَّخ فيتكلَّف. وفَقْدُ الشّباب مُوجع ، ووجه الشيب مُفْظِـع[٣] .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنمـا يختلف الناس فى ذلك باختلاف نظرهم لأنفسهم ، وبحسب ملاحظتهم أغراض مُخَاطبيهم .

وذلك أنه رُبّما أحبّ الإنسان أن تظهر فضيلتُه فى ابتداء زمانه ، واستقبال عمره فإذا[٤] قيل له : يا شيخ ظنّ أنه قد سُلِب تلك الفضيلة ، وأُلحِقَ بمن حصّل تلك الفضيلة فى الزمان الطّويل ، والتّجربة الـكثيرة .

وربما كره ذلك أيضاً لأرَبٍ له فى الشّباب ، وميل إلى اللّعب والهوى اللّذين يُسْتَقْبَحَان من الشّيخ ، فإذا قيل له : يا شيخ رأى هذا اللّقب كالمانع له

---

(١) ورد هذا البيت والذى قبله فى اللسان مادة « طير » وفى عيون الأخبار ١٤٦/١ .

(٢) فى اللسان «رجل طرير: ذو طرة وهيئة حسنة وجمال ، وقيل: هو المستقبل الشباب» .

(٣) فى اللسان « أفظع الأمر : اشتد وشنع وجاوز المقــدار وبرح ، فهو مفظع ، وفى الحديث : لا تحل المسألة إلا لذى غرم مفظع . المفظع : الشديد الشنيع » .

(٤) فى الأصل « إذا » .

والزاجر ، وأن مخاطبه[1] ينتظر منه ما ينتظر من المشايخ ، ولا يعذره على ركوب مايَهُمُّ به ويَعْزِمُ عليه .

وربما نظر الإنسان إلى مرتبة حصلت له من الوقار الذى لا يحصل [إلا][2] من المشيخ وهو فى سن الشباب فيُسَرُّ بالإكرام ، / وسرعة بلوغه مبلغ المُحَنَّكِين وأهل الدُّرْبَة . [١٠٠-أ]

فبحسب اختلاف النظر تختلف وجوه الرضا بهذا الوصف ، والسخط له .

(٨٥)

مسألة

ما علة الإنسان فى سلوته إذا كانت محنتُه عامةً له ولغيره ؟

وما عِلَّة جزعه واستكثاره وتحسُّره إذا خصَّته المَساءَةُ ، ولم تَعْدُه المصيبة ؟

وما سرّ النفس فى ذلك ؟

وهل هو محمود من الإنسان أم مكروه ؟

وإذا نَزَا به هذا الخاطر فَبِمَ يُعالجه ، وإلى أى شىء يرده ؟

ولِمَ يتمنّى بسبب محنته أن يَشْرَكَه النّاس ؟ ولم يستريح إلى ذلك ؟

وأصحابنا يروون مثلا بالفارسية ترجمته : من احترق بَيْدَرُه[3] أراد أن يحترق بَيْدَرُ غيره .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الجزع والأسف والحزن من عَوَارِضِ النّفس ، وهى تجرى مجرى سائر

(١) فى الاصل « وأن مخاطبه » .

(٢) زيادة اقتضاها سياق الكلام ومعناه.

(٣) فى اللسان « البيدر : الموضع الذى يداس فيه الطعام » .

العَوَارِضِ الأُخر كالغضب والشّهوة والغيرة والرّحمة والقسوة وسائر الأخلاق التي يُحْمَدُ الإنسان فيها إذا عرضت له كما ينبغي ، و بسائر الشّروط التي أحصيناها مراراً كثيرة ، ويُذَمُّ بها إذا عرضت بخلاف تلك الشّرائط .

و إنما تُهَذَّبُ النّفس بالأخلاق لتكون هذه العوارض [التي] تعرض له في مواضعها على ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي ، فالحزن الذي يعرض كما ينبغي هو ما كان في مصيبة[1] لحقت الإنسان لذنب اجْتَرَحَهُ ، أو لعمل فرّط فيه ، أو كان له فيه سبب اختياري ، أو لسوءِ اتّفاق خَصَّه دون غيره وهو يجهل سببه ، فإنّ هذا الحزن و إن كان دون الأول فالإنسان مَعْذُورٌ به .

فأما ما كان ضروريا ، أو واجبا فليس يحزن له عاقل ؛ لأن غروب الشمس مثلا لما كان ضروريا لم يحزن له أحد ، و إن كان عائقا عن منافع كثيرة ، وضارا بكل / أحد ، ومَنَعَ النَّظَرَ والتّصرّف في منافع الدنيا ، وكذلك هجوم الشّتاء [١٠٠ب] والبرد ، ووُرُودُ الصّيف بالحرّ لا يحزن له عاقل ؛ بل يستعد له ، ويأخذ أُهْبَتَهَ .

وأما الموت الطبيعي فليس يحزن له أحد ؛ لأنه ضروري ، و إنما يجزع الإنسان منه إذا ورد في غير الوقت الذي كان ينتظره ، أو بغير الحالة المُحْتَسَبَةِ ؛ ولذلك يجزع الوالد على موت ولده ؛ لأن الذي احتسبه أن يموت هو قبله .

فأما الولد فيقل جزعه على والده ؛ لأن الأمر كما كان في حسابه إلا أنه تقدم مثلا بزمان يسير ، أو كما ينبغي .

فأما ما يعرض للمسافر ، ولرَاكِبِ البحر أن يُخَصَّ دون مَنْ يَصْحَبُهُ بمحنة في ماله أو جسمه ، فإنما حزنُه لسوء الاتّفاق ورَدَاءَة البخت فإن هذا النوع مجهول السبب ؛ ولذلك يُعْذَرُ فيه أدْنَى عذر .

وأما من يتمنى لغيره من السّوء مثل ما يحصل له فهو شر في طبعه لا سيما إذا

---

(١) في الأصل « قصبة » .

لم يُجْدِ عليه شيئاً ، ولم يَعُدْ له بطائل، وحينئذ يحسن توبيخه وتأديبه . وقد أحسن الشاعر فى قوله :

ليس تَأْسُو كُلُومُ غَيْرِىَ كَلْمِى   ما بِهِمْ مَا بِهِمْ وما بِىَ مَابِى

(٨٦)

مسـألة

ما الفضيلة السّارية فى الأجناس المختلفة كالعرب، والرُّوم ، والفرس ، والهند ؟

وزعمت أنك حذفت الترك لأن « أبا عثمان » لا يعتد بهم إلى ما يتصل به من كلامك مما لم أحكه ، إذ كانت المسألة هى فى قدر ما خرج من حكايتى .

الجـواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

[١٠١-ا] لما كانت هذه المسألة متوجهة إلى خصائص الأمم ، والتعجب واقعاً مما / تفرَّدَ به قوم دون قوم — أقبلْتُ على البحث عن ذلك ، وتركتُ تهذيبَ ألفاظِ المسألة .

وهذه سبيلى فى سائر المسائل ، لأن صاحبها يسلك مسلك الخطابة ، ولا يذهب مذهب أهل المنطق فى تحقيق المسألة ، وتَوْفِيَتِهَا حظَّها على طرقهم ، فأقول وبالله التوفيق :

قد تقدم فيما مضى من كلامنا أن النَّفس تستعمل الآلات البدنية ، فتصدر أفعالها بحسب أمزجتها ، وحكينا عن جالينوس مذهبه ، ودللنا على الموضع الذى يستخرج منه ذلك ، وضربنا له مثلا من الحرارة الغريزية وغيرها إذا كانت حاضرة كيف تَسْتَعْمِلُهَا النّفس النّاطقة حتى تكون كما ينبغى ، وعلى من ينبغى ،

وفى الوقت الذى ينبغى ، وأنّ الرياضة وحُسْنَ التقدير والترتيب ولزوم ذلك حتى يصير سجيّة ومَلَكة — هى الفضيلة والخلق المحمود .

فإذا كان هذا الأصل محفوظاً فما أيْسَرَ الجواب عن مسألتك هذه !

وذلك أن لكل أمة مزاجًا هو الغالب عليهم ، وإن كان يوجد فى النادر وفى الفرط ما هو مخالف لذلك المزاج ، وذلك لأجل التربة والهواء والأغذية والمزاج التابع لذلك ، ولما كرهتَهُ أنت أيضاً من آثار الفلك والكواكب ؛ فإن ذلك العالم هو المُؤَثِّرُ فى هذا العالم بالجملة .

أما أوّلا فبتمييز العناصر بعضها عن بعض ثم بمزجها[1] على الأقل والأكثر ، ثم بإعطائها الصور والأشكال .

وليس لاستعفائك من الحق وجه ، ولا لإعفائك إياك منه طريق ، فالتزمه ؛ فإنه واجب .

ولولا أن مسألتك وقعت عن غير هذا المعنى لاشتغلت به ، ولكن هذا أصل له ، فلا بد فى ذكر الفرع من ذكر / الأصل . [١٠١ب]

وإذا كان هذا على هذا فحيث يعتدل مزاجٌ مّا من الأمزجة الشّريفة — أعنى فى الأعضاء الشريفة وهى : القلب ، والكبد ، والدّماغ — وأضيف إلى ذلك ما ذكرناه من أخلاق فاضلة — أعنى ترتيب الأفعال الفاضلة ، وبحسب[2] المزاج ، وتهذيبها ولزومها بتكرّر الفعل ، وإدْمَانِ العادة — فهناك تحصيل الفضيلة الصادرة عنها .

وسواء أكان ذلك فى أمّة ، أو شخص ، أو كان ذلك عن ابتداء أخلاق

---

(١) « ... بعضه عن بعض لم يمزجها » .

(٢) فى الأصل « الفاضرة وبحسب » .

شريفة ، أو تأديبٍ شيئاً فشيئاً بعد أن يكون المزاج مسعداً ، والبغية قابلة ، والعادة مستمرة ، فإن الفضيلة حاصلة غير زائلة .

(٨٧)

مسـألة

ما علّة كثرة غمّ من كان أعقل ، وقلّة غم من كان أجهل ؟

وهذا باب موجود فى واحد واحد ، ثم تجده فى الجنس والجنس ، كالسُّودان والحُمْرَان ؛ فإنك تجد السُّودان أطرب وأجهل ، والحمران أعقل وأكثر فكراً وأشد اهتماما .

هذا ، ويقال ، إن الفرح من الدم . والحمران أكثر دما ، وأعدل مزاجا ، وأوجد لأسباب الفرح وآلات الطَّرب ، وأقدرُ على الدنيا بكل وَجْه .

وأنت ترى — أيضاً — هذا العارض فى رفيقين خليطين : أحدهما مهموم بالطبع ، وآخر مُتفكِّه بالطبع .

الجـواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الغمّ يَعرِضُ من جهتين مختلفتين : إحداهما[1] جِهَةُ الفِكْر ، والأخرى جهة المزاج .

فأما الفكر فإنه يعرض منه الغمّ إذا كان المرء ينتظر به مكروها .

وأما المزاج فهو أن ينحرف مزاج الدم إلى السواد أو الاحتراق فيتكدَّرُ به الرُّوحُ الذى سبَبُه بُخَارُ الدم فى مَجَارِى الشَّرَايين . وبحسب صفاء ذلك / [١٠٢ - ا] الدم يكون صفاء بخاره ، وانبساطه ، وسرعة حركته ، وجريانه فى ذلك التجويف .

(١) فى الأصل « أحدهما » .

وإذا كان سبب الغم معلوما ، فمقابله الذى هو سبب الفرح والسرور معلوم أيضا .

فالعاقل — لأجل جَوَلَانِ فكرِه — يكثر انتظاره مَكَارِهَ الدُّنيا ، ومن لا يَكْثُرُ فكرُه ، ولا ينتظر مكروها ؛ فلا سَبَبَ له يَغُمُّه .

وأما المزاج الذى ذكرناه ، فقد أحكمه « جالينوس » وأصحابه وسائر الأطباء ممن تقدمه أو تأخر عنه .

وهذا المزاج ليس يخلو أن يكون طارئا ، أو حادثا ، أو طبيعيًّا فى أصل الخِلْقَة :

فإن كان حادثًا فهو مرض ، وينبغى أن يُعَالَجَ بما تُعَالَج به أصناف الماليخوليا[1] وأنواع الأمراض السَّوداوية التى سببها فساد الدم بالاحتراق ، وانحرافه إلى السَّوْدَاء .

وإن كان أصليًّا وخِلْقَةً فلا علاج له ؛ لأنه ليس بمرض كأجيال من الناس[2] وأمم أمزِجَتُهُم كذلك .

فأما ما حَكَيْتَهُ عن السُّودَانِ ، فإن الزنوج خاصة لهم الفرح والنشاط ، وسببه اعتدال دم القلب فيهم ، وليس كما ظننتَ أن أمزجتهم تابعة لسواد ألوانهم ، وذلك أن سبب سواد ألوانهم هو قرب الشمس منهم ، وتَمَرُّهَا فى حَضِيضِ فَلَكِهَا على سَمْتِ رءوسهم ، فهى تحرق جلودهم وشُعورهم ، فيعرِضُ فيها — أعنى فى شعورهم — التَّفَلْفُلُ الذى هو بالحقيقة تَشَيُّط الشعر ؛ ولأجل أن الحرارة تستولى على ظاهرهم فهى تجذب الحرارة الغريزية من باطنهم إليها ؛ لأن الحرارة تميل إلى جهة الحرارة ، فلا تكثر الحرارة الغريزية فى قلوبهم لأجل ذلك .

وإذا لم تكن الحرارة الغريزية فى القلب قوية ، لم يعرض للدم الذى هناك

---

(١) فى مفاتيح العلوم ص ٩٨ « الماليخوليا : ضرب من الجنون ، وهو أن تحدث للانسان أفكار رديئة ، ويغلبه الحزن والخوف . وربما صرخ ونطق بالأفكار الرديئة وخلط فى كلامه » .

(٢) فى الأصل « كأجيال والناس » .

احتراق ، بل هو إلى الصفاء والرِّقَّةِ أقرب .

[١٠٢-ب] ودماء الزنوج رقيقة أبداً صافية ؛ ولذلك تقل / الشجاعة أيضاً فيهم .

فأما الحُمْرَان فأكثرهم فى ناحية الشمال ، والبُلْدَان الباردة التى تبعد الشمس عنهم ، وتقوى الحرارة الغريزية فى قلوبهم ، ولاشتمال البرد على ظاهرهم تَبْقَى جلودهم بيضاء ، وشعورهم سِبَاطاً ، وتعود حرارتهم إلى داخل أبدانهم هربا من البرد الذى فى هوائهم لبعد الشمس عنهم ، فهم لذلك أشجع ، وأقوى حرارة قلوب .

ودماؤهم لأجل ذلك إلى الكُدُورَة والسَّوَاد والخروج عن الاعتدال .

وأهلُ الاعتدال الذين يبعدون عن الشمال وعن الجنوب ، ويسكنون الإقليم الأوسط هم أسْلَمُ من هذه الآفاق ، وأصح أمزجة ، وأقرب إلى الاعتدال .

(٨٨)

مســـألة

حدثنى عن مسألة هى مَنْكَةُ المسائل ، والجوابُ عنها أميرُ الأجوبة ، وهى الشَّجَا فى الحَلْق ، والقَذَى فى العين ، والغُصَّةُ فى الصَّدر ، والوَقْرُ على الظَّهر ، والسُّلُّ فى الجسم ، والحسرةُ فى النَّفس ؛ وهذا كلّه لِعِظَمِ مادَهَمَ منها ، وابْتُلِيَ النَّاس به فيها ، وهى حِرْمَانُ الفاضل وإدْرَاكُ النَّاقص ؛ ولهذا المعنى خلع ابن الرَّاوَنْدِى[١] رِبْقَةَ الدِّين[٢] ، وقال أبو سعيد الحصيرى[٣] بالشَّك : وأحمد

(١) فى معاهد التنصيص ص ٧١ أبيات لابن الراوندى فى هذا المعنى وهى :

سبحان من وضع الأشياء موضعها ... وفرق العز والإذلال تفريقا
كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه ... وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هــذا الذى ترك الأوهام حائرة ... وصير العــالم النحرير زنديقا

(٢) فى اللسان « وأخرج ربقة الإسلام من عنقه : فارق الجماعة ، ويروى عن حذيفة : من فارق الجماعة قِيدَ شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه . والربقة فى الأصل : عروة فى حبل تجعل فى عنق البهيمة أو يدها تمسكها ، فاستعارها للاسلام ، يعنى ما يشد المسلم به نفسه من عرا الإسلام ، أى حدوده وأحكامه وأوامره ونواهيه » .

(٣) قارن هنا بما جاء فى كتاب الإمتاع والمؤانسة ١٩٢/٣ « وقال أبو سعيد الحضرمى : وكان من حذاق المتكلمين ببغداد ، وهو الذى تظاهر بالقول بتكافؤ الأدلة ... »

« فلان » فى الإسلام ، وأرتاب « فلان » فى الحكمة .

وحين نظر « أبو عيسى الوراق » (١) إلى خادم قد خرج من دار الخليفة بجنائب (٢) تُقادُ بين يديه ، وبجماعة تركُضُ حواليه ، فرفع رأسه إلى السماء ، وقال : أُوحِّدُكَ بلغات وألسنة ، وأدعو إليك بحجج وأدلّة ، وأنصر دينك بكل شاهد وبيّنة ، ثم أمشى هكذا / عاريا جائعاً نائعاً (٣) ، ومِثْلُ هذا الأسود يتقلّبُ [١٠٣-أ] فى الخزّ والوَشْى ، والخدَم والحشَم ، والحاشية والغاشية (٤) .

ويقال هذا الإنسان هو « ابن الراوندى » (٥) ، ومن كان ؛ فإن الحديث فى هذا الباب بيّن ، والإسْنَاد فيه عال ، والبحثُ عن هذا السّر واجب ؛ فإنه باب إلى رَوْح القلب ، وسلامة الصّدر ، وصحّة العقل ، ورضا الرّب ، ولَوْ لَمْ يكن فيه إلا التّفويضُ والصبرحَسْبَاً يوجبه الدليل لكان كافياً .

والمنجّمون يقولون : إن الثامن من مقابلة الثانى (٦) . فكأن المناظر والمقابل

---

(١) هو أبو عيسى محمد بن هارون الوراق البغدادى ، كان من كبار الملاحدة ، وهو الذى غرس بذور الإلحاد فى نفس ابن الراوندى . وكان من المعتزلة ، ثم نفته عن حضيرتها لما انتقل إلى المانوية ، وكان من الرافضة ، وقال بقدم النور والظلمة . وقد ذكره أبو حيان التوحيدى فى كتاب الإمتاع والمؤانسة ٣/١٩٢ ، وقال عنه : إنه كان من حذاق المتكلمين . وذكره ابن النديم ضمن رؤساء المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة ص ٤٧٣ ، وقال المسعودى فى مروج الذهب ٤/٥٥ : « وكانت وفاة أبى عيسى بالرملة سنة سبع وأربعين ومائتين ، وله تصانيف كثيرة منها كتاب المقالات فى الإمامة وغيرها . راجع البداية والنهاية لابن كثير ١١/١١٣ ومعاهد التنصيص ص ٧٧ والانتصار لابن الخياط ص ٩٧ ، ١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٥٥ ، ٢٠٥

(٢) فى اللسان « الجنيبة : الدابة تقاد . واحدة الجنائب » .

(٣) فى اللسان : « والنوع — بالضم — الجوع ، وصرف سيبويه منه فعلا فقال : ناع ينوع نوعاً فهو نائع ، يقال : رماه الله بالجوع والنوع . وقيل : النوع إتباع للجوع ، والنائع إتباع للجائع ، يقال : رجل جائع نائع » .

(٤) فى اللسان « غاشية الرجل : من ينتابه من زواره وأصدقائه » .

(٥) نسب إلى «راوند» وهى قرية من قرى قاشان ، بنواحى اصبهان ، وهو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى ، أحد زنادقة الإسلام ، توفى سنة خمس وأربعين ومائتين ، كما فى وفيات الاعيان ١ / ٧٨ — ٧٩ .

(٦) البرج الثامن « بيت الموت » والثانى « بيت المال » و « المقابلة » أن يصير منه على نصف الفلك كما فى مفاتيح العلوم ص١٣٢ ، ١٣٥ والبرج الذى يطلع على الأفق الشرقى =

يدلان على العداوة[١] .

وحدثنا شيخ عن « ابن مجاهد »[٢] أنه قال : الفضل معدود من الرزق ، كما أن الخفض[٣] معدود فى جملة الحرمان .

وقال لى شيخ مرة : اعلم أن القِسْمةَ عدل ، والقاسِمَ مُنْصِف ؛ لأنَّه بإزاء ما أعطاك من الأدب والفضل واللّسان والعقل أعْطَى صاحبَك المالَ والجاهَ والكِفَايَةَ واليَسَار ، فانظر إلى النعمة كيف انقسمت بينكما ، ثم أنظر إلى البلاء كيف انقسم عليكما أيضاً : أبْلاَكَ مع الفضل بالحاجة ، وأبْلاهَ مع الغنى بالجهالة . فهل العدل إلا فى هذه العِبْرَة ، والحقُّ إلا بهذه الفِكْرَة .

ولعمرى إن هذا المقدار لا يصبر عليه « الدَّهْرِىّ » ، ولا « التَّنَاسُخِىّ » ، ولا « الثَّنَوِىّ » ، ولكن على كل حال فيه تَبْصِرَةٌ من العَمَى .

* * *

ولو قد أفردنا الجواب عن مسائل هذه الرسالة لكان للمعترض والمتشكك فى ذلك مَشْبَعٌ ومَرْوًى . والله المعين على ما قد اشتمل الضمير عليه ، وانعقدت النية به .

= يسمى « الطالع » وهو « بيت النفس » والذى فى مقابلته على الأفق الغربى يسمى « السابع » وهو « بيت النساء » و « الثانى » هو الذى يلى « الطالع » فى الظهور على الأفق الشرق وهو « بيت المال » ويقابله على الأفق الغربى « الثامن » وهو « بيت الموت » .

(١) الناظر والمقابل بمعنى واحد ، وهو أن يكون بين البرجين المتناظرين نصف الفلك (ستة بروج) والمنجمون يقولون إنه إذا كان بين كوكبين أو قطبين فى الفلك نصف الفلك أو ربعه كان كل منهما ناظراً إلى صاحبه نظر عداوة .

(٢) قال ابن النديم فى الفهرست ص ٤٧ « أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد ، كان واحد عصره غير مدافع ، وكان مع فضله وعلمه وديانته ومعرفته بالقراءات وعلوم القرآن حسن الأدب ، رقيق الخلق ، كثير المداعبة ، ثاقب الفطنة ، جواداً : ومولده سنة خمس وأربعين ومائتين ، وتوفى فى يوم الأربعاء لليلة بقيت من شعبان سنة أربع وعشرين وثلثمائة » راجع تاريخ بغداد ٥/١٤٤ — ١٤٨ والبداية والنهاية ١١/١٨٥ .

(٣) فى هامش المخطوطة : الخفض : النقص .

الجـــــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

/ هذه المسألة كما حكيتَ ووصفتَ من صعوبتها على أ كثر الناس ، [١٠٣-ب]
والتباس وجه الحكمة فيها على أصناف أهل النظر حتى صار الكلام فيها مشبها بقائم الشطرنج الذى يتنازعه الخصمان إلى أن يَقْطَعَهُمَا الكَلَالُ والسآمة فيطرحونها قائمة ، ثم يعودون فيها مجلسا بعد آخر ، فتكون صورتُهم فيها واقفةً بحالها .

وكنت أحبّ أن أفرِدَ فيها مقالة تشتمل على جملة مستقصاة تشفى وتكفى عند ما سألنى بعض الإخوان ذلك ؛ فإن أمثال هذه المسائل المتداولة بين الناس ، المشهورة بالشّك والحيرة — ليس ينبغى أن يقنع فيها بأمثال هذه الأجوبة التى سألت أنت فيها الإيجاز الشديد ، وضَمِنْتُ أنا فيها الإيماء إلى النُّكَت ، لاسيما وأنا لا أعرف فى معناها كلاماً مبسوطاً لأحد ممن تقدّمنى حتى إذا أَوْمَأْتُ بالمعنى إليه أَحَلْتُ بالشرح عليه ، ولكننى لما انتهيت إليها بالنظر لم يجز أن أخليها من جواب متوسط بين الإسهاب والإيجاز . وأنا مجتهد فى بيانها ، و إزالة ما لحق الناس من الحيرة فيها . ومن عند الله استمد التوفيق وهو حسبى ، فأقول :

إن من الأصول التى لا مُنَازعة فيها ، وهى مسلّمة من ذوى العقول السليمة أن لكل موجود فى العالم — طبيعى كان أو صناعىٌ — غايةً وكمالا وغرضا خاصًّا وُجِدَ من أجله و بسببه ، أعنى أنه إنما أوجد لِيتِمَّ به ذلك الغرض ، و إن كان قد يتم به أشياء أخر دون ذلك الغرض الأخير ، والكمال الأخير ، وقد يصلح لأمور ليست من / الغرض الذى قُصِدَ به وأُرِيدَ له فى شىء . ومثال ذلك [١٠٤-ا]
المِطْرَقَة فإنها إنما أعدت للصانع ليتم له بها مدُّ الأجسام إلى أقطَارِها ، و بَسْطُها إلى نواحيها ، وهى — مع ذلك — تصلح لأن يُشَقَّ بها ، وتُستَعْمَل فى بعض

ما تُستعمل فيه الفأس ، وكذلك أيضا المِقْرَاض إنما أعدّ للخياط ليقطع به الثوب ، وهو — مع ذلك — يصلح لأن يُبْرَى به القلم ، ويستعمل مكان السكين ، وكذلك الحال فى سائر الآلات الصناعية .

وهكذا صور الأمور الطبيعية ؛ فإن الأسنان إنما أُعِدَّت مختلفات الأوضاع والأشكال لاختلاف كمالاتها — أعنى الأغراض التى تتم بها ، والأفعال التى وُجِدَت من أجلها ، فإن مَقَادِيمَهَا حادة بالهيئة التى تصلح للقطع كالحال فى السكين ومَآخِيرَهَا عريضة بالهيئة التى تصلح لِلرَّضِّ(١) والطَّحْن كالحال فى الرَّحا . وقد تتم بها أفعال أخر .

وكذلك الحال فى اليد والرجل ، فقد يتعاطى الناس أن يعملوا بكل واحدة منهما غير ما خلقت له ، وعملت من أجله على سبيل الحاجة إلى ذلك ، أو على طريق التَّغرِيب به ، والتعجب منه ، كمن يمشى على يده ، ويبطش ويكتب برجله .

ولكن هذه الأفعال — وإن ساغ صدورها عن هذه الآلات ، وتَمَّ بها غير ما هو كمالُهَا وخاص بها — فإن ذلك منها يكون على اضطراب ونقصان عن الآلات التى تتم بها أعمالها الخاصة بها ، المطلوبة منها ، الموجودة من أجلها .

وإذا كان [ذلك] مستمراً فى جميع الآلات الصناعية ، والأشخاص الطبيعية فكذلك الحال فى الأنواع كلّها ؛ فإنك إذا تأملت نوعا منها وجدته / مستعداً [١٠٤ب] لكمالاتٍ وأغراض خاصة بواحد واحد منها .

وهكذا يجرى الأمر فى أجناس هذه الأنواع ؛ فإن النّاطق وغير الناطق من الحيوان ليس يجوز أن يكون غرضهما وكمالهما واحد — أعنى أنه لا يجوز بوجه ولا سبب ألا يكون للإنسان الذى مُيِّزَ بهذه الصورة ، وأُعطى التميز والروِيّة ،

---

(١) فى اللسان « رض الشىء يرضه رضا : لم ينعم دقه ، وقيل : رضه رضاً : كسره »

وفُضِّل بالعقل الذى هو أجلّ موهوب له ، وأفضل مخصوص به — غرض خاص ، وكمال خلق لأجله ، ووُجِدَ بسببه .

وإذا كان هذا الأصل مُوَطَّأً ومُقَرًّا به ، وكان على غاية الصحة ، وفى نهاية القوة كما تراه ، فَهَلُمَّ بنا نبحث بحثاً آخر عن هذه الآلات الصناعية ، والأشخاص الطبيعية ، فإنا نجدها قد تشترك فى أشياء ، وتتباين فى أشياء . أعنى أن المِطْرَقة تشارك السكين والإبرة والمنشار وغيرها[1] فى الصورة التى هى الحديدة ، ثم تنفرد بخاص صورة لها تُمَيِّزُهَا من غيرها ، والإنسانُ يشارك النبات والبهائم فى النمو والاغتذاء ، وفى الالتذاذ بالمأكل والمشرب وسائر راحات الجسد ، ونَفْيِ الفُضُول عنه ؛ ونريد أن نعلم هل هذا الاختصاص الذى لكل واحد منها بغَرَضِهِ الخاص به ، وكمالِهِ المَفْرُوض له هو بما شارَكَ به غيره ، أو بما بَايَنَهُ به ؟ فنجده الصورة الخاصة به التى ميزته عن غيره ، وصار بها هو ما هو . أعنى أنّ صورة الفأس التى بها هو فأس هى التى جعلت له خاصّتَهُ وكمالَهُ وَغَرَضَه ، وكذلك الحال فى الباقيات .

***

ثم نصير إلى الإنسان الذى شارك النبات والحيوان فى موضوعاتهما فنقول : إن الإنسان من حيث هو حيوان / قد شارك البهائم فى غرض الحيوانية وكمالها ، [١٠٥-أ] أعنى فى نيل اللذات والشهوات ، والتماس الراحات وطلب العوض مما يَتَحَلَّلُ من بدنه ، إلا أن الحيوانية لما لم تكن صورته الخاصّة به ، المميزة له عن غيره لم تصدر هذه الأشياء منه على أتم أحوالها ؛ وذلك أنا نجد أكثر الحيوانات تزيد على الإنسان فى جميع ما عددناه ، وتَفْضُلُهُ فيها بالاقتدار على التزيُّد وبالمداومة وبالاهتداء . ولما كانت صورته الخاصة به التى ميزته عن غيره هو العقل وخصائصه

---

(١) فى الأصل « وغيرها » .

من التمييز والروّية — وجب أن تكون إنسانيته فى هذه الأشياء ، فكل من كان حظه من هذه الخصائص أكثر كان أكثر إنسانية ، كما أن الأشياء التى عددناها كلما كان منها حظُّه من صورته الخاصة به أكثر كان فضله فى أشكاله أظهر .

***

ثم نعود إلى شرح مسألتك ، ونبيّنها بحسب هذه الأصول التى قدّمتُها فأقول :

لعمرى إنه لو كان غايةُ الإنسان ، وغرضُه الذى وُجِدَ بسببه ، وكماله الذى أُعِدَّ له هو الاستكثارُ من القُنْيَةِ ، والتمتّع بالمآكل والمشارب ، وسائر اللّذات والرّاحات — لَوَجَبَ أن يستوفيها بصورته الخاصّة به ، ولَوَجَبَ أن تكثر عنده ، ويكون نصيب كل إنسان منها على قدر قسطه من الإنسانية ، حتى يكون الأفضلُ من الناس هو الأفضل فى هذه الأحوال من القُنْية والاستمتاع بها ، ولكن لما كانت صورته الخاصّة به هى التى ذكرنا ، علمنا أن القَصْدَ به ، والغرض فيه ، هو ما صدر عنه ، وتمّ به ، كحقائق العلوم والمعارف ، وإجالَةِ الرّوِيّة ، وإعمالِ الفِكرة فيها ، ليصل بذلك إلى مرتبة هى أجلّ من مرتبة البهائم ، وسائر الموجودات فى عالم الكَوْن / والفَسَاد ، كما أنه فى نفسه وبحسب صورته أفضل منها كلّها . وهذه المرتبة لايصل إليها بغير الرّوِيّة ، وبغير الإختيار الخاصّين بالعقل . [١٠٥-ب]

ولايجوز أن يقال فى معارضة ما قلناه : إن هذه الرّوِيّة ، وهذا الاختيار إنما ينبغى أن يكونا[1] فى اللّذات ؛ لأنّا قد بينا فى هذا الموضع ، وفى مواضع أخر كثيرة ، أنّ تلك موجودة للحيوانات الخسيسة أوفر وأكثر بغير روّية ولا عقل ، وإنما تَشْرُفُ الرّوِيّة ، وتتبيّن ثمرةُ العقل إذا استعمل فى أفضل الموجودات . وأفضل الموجودات ما كان دائم البقاء غيرَ دَاثِرٍ ولا مُتَبَدِّل ، وغيرَ محتاج ولا فقيرٍ إلى

(١) فى الأصل « يكون » .

شيء خارج عنه ، بل هو الغنيّ بذاته ، الذى فاضَ بِجُودِهِ على جميع الموجودات ، ونزّلها منازِلَها بقدر مراتبها ، وعلى قدر قبولها ، وبحسب استحقاقاتها .

فالرّويّة والفِكرة والاختيار إنما تـكمل بها صور الإنسانية إذا استعملت فى الأمور الإلهية ليرتقى بها إلى منازل شريفة لا يمكن النُّطق بها ، ولا الإشارة إليها إلا لمن وصل إليها ، وعرف إلى ما يشار ، وعلم لأى شيء عرّض الإنسان من الخيرات ، ثم هو يطلب الإنتِكاسَ فى الخلق ، والرّجوعَ إلى مرتبة البهائم ومن هو فى عِدَادِها ممن خسر نفسه ، كما قال الله تعالى : « قل إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم »[1] . فهذا — لعمرى — هو الخسران المبين الذى يُتَعَوَّذُ بالله منه دائماً .

ولقد أعجبنى قول امرئ القيس مع لوثة أعرابيته ، وعجمية ملكه ، وشبابه وذهابه فى طرق الشعر التى كان مُتَصَنِّعًا / به ، وهائما فى واديه ، مُنْغَمِسًا [١٠٦-١] فى معانيه :

أرانا مُوضِعِينَ لِحَتْمِ غَيْبٍ ونُسْحَرُ بالطَّعَام وبالشراب[2]

فما هذا الإيضاع منا ؟ وما هذا الحتم من الغيب ؟

لقد أشار إلى معنى لطيف ، ودلّ من نفسه على ذكاء تام ، وقريحة عجيبة ، ألا تراه يقول : « ونُسْحَرُ بالطعام وبالشراب » أى المرادُ منا ، والمقصودُ بنا غيرُهما ، وإنما نُسحر بهذين .

فقد تبيّن أن الإنسان — إذا لم تكن غايتهُ هذه الأشياء التى تُسَمّيها العامة أرزاقاً ، ولم يُخْلَق لها ، ولا هى مقصوداتهُ بالذات — فليس ينبغى له أن يَلْتَمِسَهَا ، وأن يَتَعَجَّبَ ممن اتفقت له ، وإن كان يَتَشَوَّقُها ويحبُّها ، فليس ذلك من

(١) سورة الزمر ١٥ .

(٢) ديوانه بشرح البطليوسى ص ١٠٢ .

حيث هو إنسان عاقل ، بل من هو حيث هو حيوان بهيمى . وقد أُزِيحَت عِلَّتُه فى الأمور الضرورية التى يتم بها عيشة ، ويصح منها سلوكه إلى غايته . ولم يُظْلَمْ أحدٌ فى هذا ، فتأمَّله تجده بيِّناً إن شاء الله .

(٨٩)

مســــألة

ما الاتفاق ، وما يتلوه من الكلام ؟

هذه المسألة مكررة ، وقد مضى الجواب عنها مستقصى على شريطة الإيجاز .

وبعدها مسألة التوفيق ، وقد مرت أيضاً ، فليرجع إلى الأجوبة المتقدمة عنهما[1] .

(٩٠)

مســــألة

الجواب أن تفرد[2] مسألة الجبر والاختيار ، فيقال : ما الجبر ؟ وما الاختيار ؟

[١٠٦ب] وما نسبتهما / إلى العالم ؟ وكيف انتسابهما والتئامهما ؟ .

أعنى كيف اختلافهما فى ائتلافهما ؟ وذلك أنك تجدهما فى العالم مُضَافَيْن إلى الذين يجمعون بين العقل والحس ، كما تجدهما مضافين إلى الذين ينفردون بالحس دون العقل .

الجــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إن الإنسان تصدر عنه حركات وأفعال كثيرة لا يشبه بعضها بعضاً .

---

(١) راجع ص ١٠٣ — ١٠٦ .

(٢) كذا فى الأصل .

وذلك أنه يظهر منه فعل من حيث هو جسم طبيعى ، فيناسب فيه الجماد .

ويظهر منه فعل آخر من حيث هو نام — مع أنه جسم طبيعى — فيناسب بذلك الفعل النبات .

ويظهر منه فعل آخر من حيث هو ذو نفس حساس ، فيناسب بذلك الفعل البهائم .

ويظهر منه فعل آخر من حيث هو ناطق مميز فيناسب بذلك الفعل الملائكة ؛

ولكل واحد من هذه الأفعال والحركات الصادرة عن الإنسان أنواع كثيرة وإليها دواع ، ولها أسباب ، وينظر أيضا فيها من جهات مختلفة ، وتعرض لها عوائق كثيرة ، وموانع مختلفة ، بعضها طبيعية ، وبعضها اتفاقية ، وبعضها قهرية .

ومتى لم يَفْصِلِ النّاظر فى هذه المسألة هذه الأفعال بعضها من بعض ، ولم ينظر فى جهاتها كلّها — اختلطت عليه هذه الوجوه ، والتبس عليه وجه النّظر فيها فعرضت له الحيرة ، وكثرت عليه الشّبه والشّكوك .

ونحن نبين هذه الحركات ، ونميّزها ، ثم نتكلم على حقيقة الجبر والاختيار ، فإن الأمر حينئذ يسهل جداً ، ويقرب فهمه ، ولا يَعْتَاصُ — بمشيئة الله تعالى — فأقول :

إن الفعل / — مع اختلاف أنواعه ، وتباين جهاته — يحتاج فى ظهوره إلى [١٠٧ - أ] أربعة أشياء :

أحدها الفاعل الذى يظهر منه .

والثانى المادة التى يحصل فيها .

والثالث الغرض الذى ينساق إليه .

والرابع الصورة التى تتقدم عند الفاعل ، ويروم بالفعل اتخاذها فى المادة ، وربما كانت الصّورة هى الفعل بعينه .

فهذه الأشياء الأربعة هى ضرورية فى وجود الفعل وظهوره ، وقد يحتاج إلى الآلة والزّمان والبِنْيَةِ الصّحيحة ، ولكن ليست بضرورية[1] فى كل فعل .

ولما كانت مسألتك عن الفعل الإنسانى الذى يتعلق بالاختيار وجب أن نذكرها أيضا .

ثم إن كل واحد من الأشياء التى هى ضرورية فى وجود الفعل ينقسم قسمين : فمنه قريب ، ومنه بعيد :

أما الفاعل القريب فبمنزلة الأجير الذى ينقل آلات البناء فى اتخاذ الدار .

والفاعل البعيد بمنزلة[2] الذى يهندس الدار ويأمر بها ، ويتقدم بجميع آلاتها .

وأما الهَيُولَى القريبة فبمنزلة اللَّبِن للحائط ، والخشب للباب . والهيولى البعيدة بمنزلة العناصر الأولى .

وأما الكمال القريب فبمنزلة السكنى فى الدار .

والكمال البعيد بمنزلة حفظ المتاع ، ودفع أذى الحر والبرد وما أشبه ذلك .

وأما أنواع الأفعال التى ذكرناها فإنما اختلفت بحسب أنواع القوى الفاعلة التى فى الإنسان ؛ وذلك أن لكل واحدة من القوى الشّهوية ، والقوى الغضبيّة والقوى النّاطقة — خَاصٌّ فِعْلٍ لا يَصْدُرُ إلا عنها .

[١٠٧-ب] وأما الأسباب والدّواعى / فبعضها الشّوق والنُّزوع[3] ، وبعضها الفكر والرّويّة ، وقد تتركب هذه .

وأما العوائق التى ذكرناها فبعضها اتفاقية ، وبعضها قهرية ، وبعضها طبيعية .

فالاتفاقية بمنزلة من يخرج لزيارة صديقه ، فيلقاه عدو لم يقصده ، فيعوقه عن إتمام فعله ، وكمن ينهض لحاجة فيعثر ، أو يقع فى بئر .

---

(١) فى الأصل : « بضرورة » .
(٢) فى الأصل « فبمنزلة » .
(٣) فى الأصل : « والنزاع » .

والقهرية بمنزلة من يَشُدُّ يديه اللصوص ليعوقوه[1] عن البطش بهما ، أو كمن يقيده السلطان ليمنعه من السعى والهرب منه .

والطبيعية بمنزلة الفالج والسكتة وما أشبههما .

* * *

وههنا نظر آخر فى الفعل ينبغى أن نتذكره وهو أنا ربما نظرنا فى الفعل لا من حيث ذاته ولكن من حيث إضافته إلى غيره ، مثال ذلك أنا قد ننظر فى فعل زيد من حيث هو طاعة لغيره أو معصية ، ومن حيث يُحبه عمرو ويكرهه خالد ، ومن جهة ما هو ضار لبكر ونافع لعبد الله . وهذا النظر ليس يكون فى ذات الفعل بل فى إضافته إلى غيره .

وإذ قد نظرنا فى الفعل ، وأنواعه ، وجهاته ، وحاجته فى ظهوره ووجوده إلى الشرائط التى عددناها — فإنا ناظرون فى الاختيار ما هو فنقول :

إن الاختيار اشتقاقه بحسب اللغة من الخير ، وهو افتعال منه وإذا قيل : اختار الإنسان شيئاً فكأنه افتعل من الخير أى فعَلَ ماهو خير له : إما على الحقيقة ، وإما بحسب ظنه . وإن لم يكن خيراً له بالحقيقة ، فالفعل الإنسانى يتعلق به من هذا الوجه ، وهو ما صَدَرَ عن فكر منه ، وإجَالَةِ رأى فيه ؛ ليقع منه ما هو خير له . ومعلوم أن الإنسان لايفكر ، / ولا يجيل رأيه فى الشىء الواجب ولا فى الشىء [١٠٨-١]. الممتنع ، وإنما يفكر ويُجيلُ رأيه فى الشىء الممكن ، ومعنى قولنا الممكن هو الشىء الذى ليس بممتنع ، وإذا فرض وجوده لم يعرض عنه محال .

ولما كانت هذه الجهة من الفعل هى المتعلقة بالاختيار ، وهى التى تُخَصّ بالفعل الإنسانى ، وكانت محتاجةً فى تمام وجود الفعل إلى تلك الشرائط التى قدمناها ، كان النظر فيها — أعنى فى هذه الجهة — يُعَرِّضُ للغلط والوقوع فى

(١) فى الأصل « ليعوقه » .

تلك الجهات الأخر التى ليست متعلقة بالإنسان ، ولا مبدؤها إليه . وربما نَظَرَ بحسب جهة من جهات الفعل ، وخلّى النّظر فى الجهات الأخر ، فيكون حكمه على الفعل الإنسانى بحسب تلك الجهة ، وذلك بمنزلة من ينظر فى الفعل من جهة الهيولى المختصة به التى لا بد له فى وجوده منها[1] ، ويتخلى عن الجهات الأخر التى هى أيضاً ضرورية فى وجوده ، كالكاغد للكاتب فإنه إذا نظر فى فعل الكاتب من هذه الجهة . أعنى تعذُّرَ الكاغد عليه ظن أنه عاجز عن الكتابة من هذه الجهة ، ممنوع عن الفعل لأجلها ، وهذه جهة لم تتعلّق به من حيث هو كاتب ومختار للكتابة ، وكذلك إن عدم القلمَ والجارحة الصحيحة ، أو واحداً من تلك الأشياء المَشْرُوطَة فى وجود كل فعل إنسانى فحينئذ يبادر هذا النّاظرُ بالحكم على الإنسان بالجبر[2] ، ويمنع من الاختيار .

وكذلك تكون حال من ينظر فى فعله من حيث هو مختار ، فإنه إذا نظر فى هذه الجهة ، وتخلّى عن الجهات الأخر التى هى أيضاً ضرورية فى وجوده ، فإنه أيضاً [١٠٨-ب] سيبادر إلى الحكم عليه بأنه / فاعل متمكن ، ويمنع من الجبر .

وهكذا حال كل شىء مركب عن بسيط فإن النّاظر فى ذلك المركب إذا نَظَرَ فيه بحسب جزء من أجزائه الذى تركب منه ، وترك أجزاءه الباقية — تَعْرِضُ له الشّكوكُ الكثيرةُ من أجزائه الباقية التى تركَ النَّظَرَ فيها .

والفعل الإنسانى وإن كان اسمه واحداً ، فوجوده معلق بأشياء كثيرة لا يتم إلا بها ، فمتى لحظ النّاظر فيه شيئاً واحداً منها ، وتَرَكَ ملاحظة الباقيات عَرَضَت له الشكوك من تلك الأشياء التى أغفلها .

والمذهب الصحيح هو مذهب من نَظَرَ فى واحد واحد منها ، فنسب الفعلَ

---

(١) فى الأصل « منه » .

(٢) فى الأصل « بالخبر » .

إلى الجميع ، وخصَّ كلَّ جهة بقسط من الفعل ، ولم يجعل الفعل الإنسانى اختيارا كلّه ، ولا تفويضاً كلّه ؛ ولهذا قيل : دين الله بين الغلو والتقصير . فإن من زعم أن الفعل الإنسانى يكفى فى وجوده أن يكون صاحبُه متمكناً من القوة الفاعلة بالاختيار فهو غال من حيث أهمل الأشياء الهيولانية ، والأسباب القهرية ، والعوائق التى عددتُها قبل . وهذا يؤَديه إلى التّفويض .

وكذلك حال من زعم أن فعله يكفى فى وجوده أن ترتفع هذه العوائق عنه ، وتحصلَ له الأشياء الهيولانية فهو مُقَصِّر من حيث أهملَ القوة الفاعلة بالإختيار وهذا يؤدِّيه إلى الجبر .

وإذا كان هذا على ما بيّناه ولخصناه فقد ظهر المذهب الحق ، وفيه جواب مسألتك عن الجبر والاختيار .

ويعلم علماً واضحاً أن الإنسان إذا امتنع عليه فعله لِنُقْصَان بعض هذه الأشياء التى هى ضرورية فى ظهور فعله ، أو عرضيّة فيه ، أو قهريّة ، أو اتفاقيّة فهو منسوب إلى تلك الجهة . مثال ذلك أنه إن كان امتنع من الفعل لنقصان الهيولى ، أو أحد الأربعة الأشياء الضرورية / فهو عاجز ، وإن امتنع لعائق قهرى أو اتفاقى [١٠٩-١] فهو معذور من تلك الجهة وبحسبها : وعلى مقدارها .

فأما من حضرته القوة الفاعلة بالاختيار ، وارتفعت تلك الموانع عنه ، وأزيحت علله فيها كلّها ، ثم كان ذلك الفعل مما يُنظر فيه على طريق الإضافة أن يكون طاعة لمن تجب طاعته ، أو معونةً لمن تجب معونته ، أو غير ذلك من وجوه الإضافات الواجبة ، ثم امتنع من الفعل فهو ملوم غير معذور ؛ لأنه قادر متمكن ؛ ولأجل ذلك تلحقه النّدامةُ من نفسه ، والعقوبة من غيره ، أو العيب والذم .

وهذه الجهة التى تختص الإنسان من جهات الفعل المتعلقة بالفكر ، وإجالة

الرأى المسمى بالاختيار — هى ثمرة العقل ونتيجته .

ولولا هذه الجهة لما كان لوجود العقل فائدة ، بل يصير وجودُه عبثًا ولغواً .

ونحن نتيقن أن العقل أجلُّ الموجودات ، وأشرف مَا مَنَّ الله — تعالى — به ووهبه للإنسان ، ونتيقن أيضاً أن أخسَّ الموجودات ، ما لا ثمرة له ، ولا فائدة فى وجوده بمنزلة اللغو والعبث ، فإذن أَجَلُّ الموجودات على هذا الحكم هو أخس الموجودات . هذا خُلْفٌ لا يمكن أن يكون . فليس هذا الحكم بصادق ، فنقيضه هو الصّادق .

(٩١)

مســألة

لِمَ حَنَّ بعض الناس إلى السّفر من لدُن طفوليته إلى كهولته ، ومنذ صغره إلى كبره ، حتى إنه يَعُقّ الوالدين، ويشُقّ الخافقين صابراً على وَعْثَاء السّفر ، وذلّ الغربة ، ومَهَانَةِ الخمول ، وهو يسمع قول الشاعر :

إنّ الغريب بحيث ما حطّت ركائبُه ذليلُ

[١٠٩-ب] / ويَدُ الغريب قصيرةٌ ولسانُه أبداً كَليلُ

والنّاس ينصر بعضهم بعضا وناصرُه قليل

وآخر ينشأ فى حضن أمّه ، وعلى عاتقِ ظِئْرِه ، ولا ينزِعُ به حنين إلى بلد ، ولا يغلبه شوق إلى أحد ، كأنه حجر جبله ، أو حصاة جدوله ؟

لعلك تقول : مواضع الكواكب ، ودرجة الطّالع ، وشكل الفلك اقتضت له هذه الأحوال ، وقَصَرَتْه على هذه الأمور ، فحينئذ تكون المسألة عليك فى آثار هذه النجوم ، وتوزيعها هذه الأسبابَ على ما هى عليه من ظاهر التّسْخير — أشدّ ، وتكلف الجواب عنها آكد وأنكد .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إن قوّة النزاع إلى المحسوسات تنقسم بانقسام الحواس . وكما أن بعض المزاج تقوى فيه حاسة البصر ، و بعضه تقوى فيه حاسة السمع ، فكذلك الحال فى القوة النزاعيّة التى فى تلك الحاسة ؛ لأنها هى التى تشتاق إلى تكتمل الحاسة ، وتصييرها بالفعل بعد أن كانت بالقوة . ومعنى هذا الكلام أن الحواس كلها هى حواس بالقوة إلى أن تدرك محسوساتها ، فإذا أدركتها صارت حواس بالفعل .

و إذا كان الأمر على ما وصفنا فليس بعجب أن يكون هذا المعنى فى بعض الحواس قويا ، و يضعف فى بعض ، فيكون بعض الناس يشتاق إلى السّماع ، و بعضهم إلى النظر ، و بعضهم إلى المذُوقات من المأكول والمشروب ، و بعضهم إلى المَشْمُومات وألوان الرّوائح ، و بعضهم إلى الملبوسات من الثياب وغيرها . ور بما اجتمع لواحد بعد الواحد أن يشتاق إلى اثنين منها ، أو/ ثلاثة ، أو [١١٠-١] إليها كلها .

ولكل واحد من هذه المحسوسات أنواع كثيرة لا تحصى ، ولأنواعها أشخاص بلا نهاية . وهى على كثرتها وعددها الجمّ ، وخروجها إلى حد ما لانهاية له — ليست كمالات للإنسان من حيث هو إنسان ، و إنما كماله الذى يُتمّمُ إنسانيته هو فيما يدركه بعقله . أعنى العلوم . وأشرفها ما أدى إلى أشرف المعلومات . و إنما صار البصر والسمع أشرف الحواس لأنهما أخص بالمعارف ، وأقرب إلى الفهم والتمييز ، وبهما تُدْرَكُ أوائل المعارف ، ومنها يرتقى إلى العلوم الخاصة بالنطق .

و إذا كانت الحالة على هذه الصّورة فى الشّوق إلى ما يُتمّمُ وجود الحواس،

ويُخرجها إلى الفعل ، وكان من الظّاهر المتعارف أن بعض الناس يشتاق إلى نوع منها فيحتمل فيه كل مشقة وأذى حتى يبلغ أَرَبَهُ فيه — لم يكن بديعاً ولا عجباً أن يشتاق آخر إلى نوع آخر فيحتمل مثل ذلك فيه . إلا أنا وجدنا اللغة فى بعض هذه قد عُنِيت فوضعت له اسما ، وفى بعضها لم تُعْنَ فأهملته ؛ وذلك أنا قد وجدنا لمن يشتاق إلى [المأكول] والمشروب إذا أفرطت قوته النِّزَاعِيَّة إليهما حتى يعرض له ماذكرتُ من الحرص عليهما ، والتوصُّل إليهما ما يحتمل معه ضُرُوب الكُلَفِ والمَشَاق — اسما ، وهو الشَّرَهُ والنَّهَمُ : ولم نجد لمن يعرض له ذلك فى المشموم والمسموع اسما . وأظن ذلك لأجل كثرة ما يوجد من ذلك الضرب ، ولأن عيبه أفحش ، وما يَجْلِبُه من الآثام والقبائح أكثر .

[١١٠-ب] فقد ظهر السبب فى تشوّق بعض / الناس إلى الغربة وجَوَلاَنِ الأرض . وهو أن قوّته النِّزَاعِيَـة التى تختص بالبصر تُحِبُّ الاستكثار من المُبْصَرَات وتحديدها ، ويَظُن أن أشخاصَ المُبْصَرَات تُستَغْرَق ، فهو يحتمل كثيراً من المشاق فى الوصول إلى أَرَبِه من إدراك هذا النّوع .

وقد نجد من يحتمل أكثر من ذلك إذا تحرّكَ بقوته النزاعية إلى سائر المحسوسات الأخر ، والاستكثار منها . فتأمل الجميع ، وأعد نظرك ، وتصفح جزئياتها تجد الأمر فيها واحداً .

(٩٢)
مسألة

ما سبب رغبة الإنسان فى العلم ؟

ثم ما فائدة العلم ؟ ثم ما غَائِلَةُ الجهل ؟ ثم ما عَائِدَةُ الجهل الذى قد شَمِلَ الخلق ؟

وما سر العلم الذى قد طُبِـعَ عليه الخَلْق ؟

فإن استِشْفَافَ هذه الفصول ، واستكشافَ هذه الأصول يُثِيرَان علما وحكما جَمّا ، وإن كان فيها — فى البحث عنها ، وبعض أوائلها وأواخرها — مشقة على النّفس ، وثقَـل على الكاهل ولولا معونة الخالق مَن كَانَ يَقْطَعُ هذه التّنَائِفَ المُلْس ؟ ومن كان يسلك هذه المهامه الخُرْس ؟ ولـكن الله — تعالى — وَلِيُّ المخلصين ، وناصر المطيعين ، ومُغِيثُ المُستصرِخِين .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

مرَّ لنا فى عرض كلامنا على هذه المسائل ما يُنَبِّه على جواب هذه المسألة . ولكنه لا بد من إعادة شىء منه يزيد فى كشف الشّبهة ، وإزالة الشّك . وهو أن العلم كالُ الإنسان من حيث هو إنسان ؛ لأنه إنما صار إنسانا بصورته التى مَيّزَتهُ عن غيره . أعنى النّبات والجماد والبهائم .

وهذه الصّورة التى مَيّزَتهُ ليست فى تَخَاطِيطِه / وشكله ولونه . والدليل على [١١١-١] ذلك أنك تقول : فلان أكثر إنسانية من فلان ، فلا تعنى به أنه أتم صورة بدن ، ولا أكمل فى الخلق التخطيطى ، ولا فى اللّون ، ولا فى شىء آخر غير قوته الناطقة التى يُمَيِّزُ بها بين الخير والشر فى الأمور ، وبين الحَسَن والقبيح فى الأفعال ، وبين الحق والباطل فى الاعتقادات ؛ ولذلك قيل فى حد الإنسان : إنه حى ناطق مائت . فَمُيِّزَ بالنطق ، أعنى بالتمييز بينه وبين غيره ، دون تخطيطه وشكله ، وسائر أغراضه ولواحقه .

وإذا كان هـذا المعنى من الإنسان هو ما صار به إنساناً ، فـكلما كَثُرَت إنسانيته كان أفضلَ فى نوعه . كما أنّ كل موجود فى العالم إذا كان فعله الصادرُ

عنه بحسب صورته التى تخصُّــه ، فإنه إذا كان فعله أجود كان أفضل وأشرف .
مَثَلُ ذلك الفرس والبازى من الحيوان ، والقــلم والفأس من الآلات ، فإن كل واحد من هذه إذا صَدَرَ عنه فعلُه الخاص بصـــورته كاملاً كان أشرف فى نوعه ممن قصر عنه ، وكذلك الحال فى النَّبات والجماد . فإن لـكل واحد من أشخاص الموجودات خاصّ صورة يَصْدُرُ عنه فعلُه، وبحسبه يشرف أو يخس إذا كان تاما أو ناقصاً . فأىُّ فائدة أعظم مما يُـكَمِّل وجودك ، ويتم نوعك ، ويعطيك ذاتك حتى يميِّزَكَ عن الجماد والنبات والحيوانات التى ليست بناطقة ، ويقرِّبك من الملائكة والإله — عز وجل ، وتقدس وتعالى — وأى غائلة أدهى وأمَرّ ، وأكْلَمُ وأطَمُّ مما يُنَـكِّسُكَ فى الخَلْق ، ويردّك إلى أرْذَلِ وجودك ، ويحُطُّكَ عن شرف مقامك إلى خساسة مقامات ما هو دونك ؟

أظنك تذهب إلى أن العلم يجب أن يفيدك — لا محالة — جاهاً، أو سلطاناً أومالاً تتمكن به من شهوات ولذّات . فلعمرى إن العلم / [١١١-ب] قد يفعل ذلك ، ولـكن بالعَرَضِ لا بالذات ؛ لأن غاية العلم ، والذى يسوق إليه ، ويكمل به الإنسان ليس هو غايات الحواس ، ولا كمال البدن . وإن كان قد يتم به ذلك فى كثير من الأحوال . ومتى استعملته فى هذا النوع فإنه يُـكَمِّل صورتك البهيميَّة والنباتية، وكأنه استعمل فى أرذل الأشياء ، وهو مُعَدّ لأن يُسْتَعْمَل فى أشرفها .

(٩٣)
مســـألة

ما سبب تَصَاغى[١] البهائم والطير إلى اللحن الشَّجىّ والجِرْم النَّدِىّ[٢] ؟

(١) التصاغى من الإصغاء . جاء فى اللسان « وأصغت الناقة تصغى : إذا أمالت رأسها إلى الرجل كأنها تسمع شيئاً حين يشد عليها الرحل » .

(٢) فى اللسان « الجرم : الصوت » و « الندى بعد الصوت ، ورجل ندى الصوت : بعيده ، وفلان أندى صوتاً من فلان : أى أبعد مذهباً وأرفع صوتاً » .

وما الواصل منه إلى الإنسان العاقل المُحَصِّلِ حتى يأتى على نفسه ؟

وهذا جار فى العادة، ومعروف عند المُتَعَرِّفِينَ للأمور .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد مر لنا فى المسألة الثالثة من هذه المسائل كلام كثير فى سبب قبول الإنسان بعض الأسماء وكراهيـة بعضها ، وثقل بعض الحروف ، وخفة بعضها ، وما يلحق النفس من الأصوات المختلفة بالحدة والجهارة وغير ذلك[1] ، ونحن نزيد فى هذا الموضع ما يليق بزيادتك فى المسألة فنقول :

إن النفس وإن كانت صورةً فاعلةً من حيث هى كمالٌ لِجِسْمٍ طَبِيعِيّ إلى ذى حياة بالقوّة فإنها هيولانية منفعلة من حيث هى قابلة رُسُومَ الأشياء وصُوَرَها . ولذلك صار لها سببان : أحدهما إلى ما تفعل به ، والآخر[2] إلى ما كان ينفعل به . فالنفس تقبل نِسَبَ الاقْتِرانات بعضها إلى بعض كما تقبل نَفْسَ الاقترانات مفردة مركّبة . وذاك أن أفراد / الأصـوات ومجموعها غير نسب بعضها إلى بعض ؛ [١١٢-١] لأنّ النسبة هى إضافة ما ، والنظر الإضافى غير النظر فى ذوات الأمور ، وكذلك تأثير هذا غير تأثير ذاك .

ولما كانت هذه النسب كثيرة مختلفـة وجب فيها — ضرورة — ما يجب فى الأشياء المُتَكَثِّرَةِ . أعنى أن لها طرفين[3] : أحدهما الزيادة ، والآخر النقصان . ولها من هذين الطرفين اعتدال . فإن كانت الأطراف كثيرة فالاعتدالات أيضاً كثيرة . والنفس تأبى الزيادة والنقصان ، وتميـل إلى الاعتدال ، ولأنّ لها قوى

---

(١) راجع ص ٢٠ — ٢٤ .

(٢) فى الأصل « سببان أحديهما ... والأخرى » .

(٣) فى الأصل « طريقين » .

تظهر بحسب الأمزجة ، فلتلك القوى المختلفة إضافات مختلفة إلى نِسَب مختلفة ، واعتدالات مختلفة .

وقد اجتهد أصحاب الموسيقا فى تمثيل هذه النِّسَب ، وتحصيل هذه الاعتدالات بأن جعلوا لها أمثلة فى مَقُولَة الكَمّ من العدد ، وإن كان بعضها بمَقُولَةِ الكَيْف أحقّ ؛ لأن الصناعة مؤلفة من هاتين المقولتين . أعنى الكَمّ والكيف ، ولكن الكَمّ الذى هو العدد أقرب إلى الأفهام ، ومَثَّلوا ما كان من الكيفية بالكَمِّيَّة ، ثم لَخَّصُوا كل واحدة منهما تلخيصاً تَجِدُه مُبَيَّناً فى كتبهم .

وإذ قد قلنا ما الذى يصل إلى النَّفس من آثار الأصوات ، وما المحبوب منه ، وما المكروه على طريق الإجمال من القول ، فقد تبيَّن أنّ الإفراط منه ، والخروجَ إلى إحدى الجهتين يؤثِّر بحسب ذلك .

وقد كان تَبَيَّن فى مواضع كثيرة أن النفس والبدن كلٌّ واحد منهما مشتبك بالآخر ، وكثيراً ما يظهر أثر أحدهما فى الآخر ؛ فإن الأحوال النَّفسية تُغَيِّرُ مزاج البدان ، ومِزَاجُ / البدن أيضاً يُغَيِّرُ أحوالَ النفس ، فإذا قوِىَ أثرٌ ما فى [١١٢ب] النفس حتى يتفاوت به المِزاج ، ويخرج عن اعتداله لم يقبل أثرَ النفس ، وعرَض منه الموت ؛ لأنّ الموت ليس بأكثر من ترك النفس استعمال الآلات البدنية . وقد علمنا أن دم القلب الذى له اعتدال ما إذا انتشر فى البدن ، وَرَقَّ بالسرور أكثر مما ينبغى ، أو عاد واجتمع إلى القلب بالغم أكثر مما ينبغى — عرَضَ من كل واحدة من الحالتين الموت ، أو ما يقارب الموت بحسب قوة الأثر .

وما أكثر ما تؤثر الأجسام فى الأجسام تأثيراً طبيعيا فيَتَأدّى ذلك الأثر إلى النفس فتعرِضُ لها حركة ما ، وتصير تلك سبباً لتأثير آخر فى الجسم يكون به انتقاصه وخروجه عن الاعتدال . وإذا تأملت ذلك فى الأشياء المُغْضِبَةِ والمُحْزِنَةِ إذا كانت قوية تبيَّنَ لك ذلك .

فهذا كاف فى هذا الموضع ، وإن أحببت الاتساع فيه فعليك بكتب الموسيقا فإنها تشفيك ، إن شاء الله .

(٩٤)

مسألة

لِمَ كُلَّما شاب البدن شَبَّ الأمل ؟ قال أبو عثمان النَّهْدِى[1] : قد أتت علىّ مائة وثمانون سنة ، وأنكرت كل شىء إلا الأمل ، فإنه أحدُّ ما كان[2] .

ما سبب هذه الحال ؟ وعلى مذا يدل الرمز فيها ؟

وما الأمل أولا ؟ وما الأمنية ثانياً ؟ وما الرجاء ثالثاً ؟

وهل تشتمل هذه على مصالح العالم ؟

فإن كانت مُشْتَمِلَة فلم تواصى النَّاس بقصر الأمل ، وقَطْع الأمانى ، وبصَرْف الرجاء إلا فى الله — تبارك وتعالى — وإلى الله ؟ فإنه ساتر العورة ، وراحِمُ العَبْرَة ، وقابل التَّوبة / وغافر الخطيئة ، وكل أمل فى غيره باطل ، وكل رجاء فى سواه زائل ؟ [١١٣-ا]

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذه المسألة قد أُخِذَ فيها فِعْلٌ من أفعال النفس فَقُرِنَ بفعل من أفعال الطبيعة التى بحسب البدن إلى الطبيعة والمزاج البدنى ، ثم وقعت المُقَايَسَةُ بينهما ، وهما

---

(١) هو عبد الرحمن بن مل القضاعى . أدرك النبى صلى الله عليه وسلم ولم يره ، وشهد فتح القادسية واليرموك وغيرها ، وتوفى بالبصرة فى أول ولاية الحجاج العراق ، كما قال ابن قتيبة فى المعارف ص ١٨٨ وقيل مات سنة خمس وتسعين وقيل سنة مائة أو بعدها ، راجع تاريخ بغداد ٢٠٢/١٠ — ٢٠٥ .

(٢) المعارف ص ١٨٨ وتاريخ بغداد ٢٠٤/١٠ .

يتباينان لا يتشابهان ، فلذلك عرض التعجب منها . وذلك أن الأمل والرجاء والمُنَى من خصائص القوّة النّاطقة . فأما الشّيب والنُّقصَانَاتُ التى تعرض للبدن ، وعجزُ القوى التابعة للمزاج فهى أمور طبيعية فى آلات تَـكِلُّ بالاستعمال ، وتضعُفُ على مَرّ الزمان .

وأما أفعال النفس فإنها كلما تكررت وأُديمَتْ فإنها تقوى ويشتد أثرها فهى بالضد من حال البدن . مثال ذلك أن النظر العقلى كلما استُعمِلَ قوِىَ واحتد ، وأدركَ فى الزمان القصير ما يُدْرِكه فى الزمان الطويل ، ولَحِقَ الأمر الذى كان خفياً عنه بسرعة .

والنظر الحسى كلما استعمل كَلّ وضعف ، ونقص أثره إلى أن يَضْمَحِلّ .

* * *

فأما الفرق بين الأمل والرجاء وبين الأمنية فظاهر ؛ وذلك أن الأمل والرجاء يَتعلقَانِ بالأمور الاختيارية ، وبالأشياء التى لها هذا المعنى .

فأما الأمنية ، فقد تتعلق بما لا اختيار له ولا روِيّة ؛ فإنه ليس يمنع مانع من تَمَنِّى المحال والأشياء التى لا تمييز فيها ولا لها .

والأمل أخصُّ بالمختار . والرجاء كأنه مشترك ، وقد يرجو الإنسان المطر والخِصْبَ ، وليس يأمل إلا من له قدرة وروِيّة .

وأما المُنَى (١) فهو — كما علمت — شائع فى الكل ، ذاهب كل مذهب ، [١١٣ب] فقد يتمنى الإنسان أن يطير ، أو يصير كوكبًا / أو يصعد إلى الفلك فيشاهد أحواله. وليس يرجو هذا ولا يأمله . ثم قد يرجو المطر ، وليس يأمل إلا منزل القطر ، ومنشئ الغيث . فهذه فروق واضحة .

* * *

(١) فى اللسان « والمنى : — بضم الميم : جمع المنية ، وهى ما يتمنى الرجل » .

فأما قولك : لِمَ تواصى الناس بقصرِ الأمل ، وقطع الأماني ، وصرف الرجاء إلا في الله تعالى ؟ فأقول : لأن سائر الأشياء المأمولة والمرجوّة والمُتَمنّاة مُنقطعة المَدَدَ ، مُتناهية العدد ، ثم هي مُتَلاشِية في أنفسها ، مُضْمَحِلّة بائدة فاسدة ، لا يثبت شيء منها على حال لحظةً واحدة ، فلو وصل الواصل إليها ، وبلغ نَهْمَتَه[1] منها لأوشك أن يتلاشى ويضمحل ذلك الشيء في نفسه ، أو يتلاشى ويضمحل الأمل فيه ، أو رجاؤه وتمنيه .

فأما ما اتصل من هذه بالله — تعالى ذكره — فهو أبدى غير منقطع ولا مضمحل ، بل الله — تعالى — دائم الفيض به ، أبدى الجود منه . تعالى اسمه وتقدس ، ولا قوة إلا به ، وهو حسبنا ومعيننا وناصرنا وهادينا إلى صراط مستقيم .

(٩٥)

مسألة

لِمَ صارت غَيْرَةُ المرأة على الرجل أشدَّ من غيرة الرجل على المرأة ؟

هذا في الأكثر والأقل ، وكَيْفَما كان فيه خَبِيء وهو المُشَدِّدُ على أحدهما ، والمُخَفِّفُ عن الآخر .

وقد أدت الغَيْرَةُ جماعة إلى تلف النفوس ، وإلى زوال النعم ، وإلى الجلاء عن الأوطان .

***

ثم قلت في المسألة التالية لهذه :

ما الغيرة أولا ؟ وما حقيقتها ؟ وكيف أصلها وفصلها ؟

---

(١) في اللسان « النهمة : الحاجة ، وقيل بلوغ الهمة والشهوة في الشيء ، وفي الحديث : إذا قضى أحدكم نهمته من سفره فليعجل إلى أهله » .

وعلى ماذا يدل اشتقاقها ؟ وهل هى محمودة أو مذمومة ؟ وهل صاحبها ممدوح أم ملوم ؟

فإن إثَارَةَ هذا أبْلَغُ بك إلى الفوائد، وأجْرَى معك إلى الأَمَد، و بِوُقوفِكَ عليها تعرِفُ غيرها ، وتَتَخَطَّى إلى مَاعَدَاها

الجــــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

[١١٤-١] / أما الغَيْرَةُ فهى خلُق طبيعى عام للإنسان والبهائم .

وهو ممدوح إذا كان على شرائط الأخلاق . أعنى إذا وضع فى خاص موضعه ولم يُتَجَاوَز به المقدار الذى يجب ، ولم ينقص عنه على مثال ماذكرناه فيما مضى من سائر الأخلاق كالغضب والشهوة . فإن هذه أخلاق طبيعيّة و إنما يحمد منها مالم يخرج عن الاعتدال ، وأصيب به موضعُه الخاص به .

وحقيقة الغـيرة هى منْعُ الحرِيم ، وحماية الحَوْزَة ؛ لأجل حفظ النّسل والنسب فـكلّ من كانت غيرته لأجل ذلك ، ثم لم يتجاوز ما ينبغى حتى يحكم بالتهمة الباطلة ، فيُصدِّق بالظّنون الكاذبة ، و يبادر إلى العقوبة على ذلك ، ولم ينقص عما ينبغى حتى يتغافل عن الدلائل الواضحة ؛ ويترك الامتعاض من الرؤية والسماع إذا كان حقاً ، وكان معتدل الخلق بين هذين الطرفين يغضب كما ينبغى ، وعلى ما ينبغى — فهو محمود غير ملوم .

فأما من فرّط أو أفْرَط فى الغيرة فسبيله سبيل من تجاوز الاعتدال فى سائر الأخـلاق إلى الزيادة أو النقصان . فقد بيّنا أن الزّيادة والنّقصان فى كل خلق يَهْجُمُ بصاحبه على ضروب من الشر ، وأنواع من البلايا والمَـكارِه ، ويكون

هلا كه على مقدار زيادته أو نقصانه منها ومن شرائطها المذكورة فى الأخلاق .

* * *

فأما زيادة حظ الأنثى على الذكر من الغيرة ، أو الذكر على الأنثى فليس بلازم طريقة واحدة ، ولا جار [على] وَتِيرَةٍ[1] واحدة . بل ربما زاد ذكر على أنثاه فى هذا المعنى ، وربما زادت أنثى على ذكرها فيه ، كما يعرض لها ذلك فى قوة الغضب وغيره من الأخلاق .

على أن الذكر أولى بالمُحَامَاة ، وأخصّ بهذا الخلُق لأنه تستعمل فيه قوة الغضب والشجاعة ، وهذا أولى بالذكر منه بالأنثى ، وإن كانت / الأنثى تشارك فيه الذكر. [١١٤-ب]

وههنا خَلَّةٌ لا بأس بذكرها ، والتنبيه عليها ؛ فإن كثيراً من الناس يَضِلّ عن وجه الصواب فيها : وهى أن الغَيرة إذا هاجت قوّتُها وكان سببها الشّهوة ، وحبّ الاستئثار ، وأن يختصّ الإنسان بحال لايُشارِكه فيها غيره ، وكان هذا العارض له فى غير حرمته ، ولا من أجل حفظ نسبه وزرعه — فهو أمر قبيح .

وإن كانت على شرائطها التى ذكرت فهو أمر حسن جميل .

وأما سقوط هذه القوة دفعة فَهُجْنَةٌ قبيحة ، فقد نجد فى بعض الحيوان من لاتعرض له الغيرة كالكلب والتّيس ، ويُسَبُّ به الإنسان إذا ذُكِرَ به ، وسُمّى باسمه .

ونجد أيضاً بعضها غيوراً محامياً كالكَبْش وغيره من فحول الحيوان فيمدح بذكره الإنسان إذا شبه به ، وسمى باسمه .

فلست أعرف وجه السب بالتيس ، والمدح بالكبْش[2] إلا لما يظهر من هذا الخُلُق فى أحدهما دون الآخر .

---

(١) فى اللسان عن الجوهرى « الوتيرة من الأرض : الطريقة » .

(١) فى اللسان « الكبش : فحل الضأن فى أى سن . وكبش القوم رئيسهم وسيدهم ، وقيل : كبش القوم : حاميتهم والمنظور إليه فيهم ، وأدخل الهاء فى حامية للمبالغة ، وكبش الكتيبة : قائدها » .

فهذه حال الغَيْرَة وحقيقتها ، وما يجب أن يمدح منها أو يُذَمّ .

(٩٦)

مسـألة

ما السبب فى [أن] الذين يموتون وهم شبّان أكثرُ من الذين يموتون وهم شيوخ ؟ .

الشّاهد على ذلك أنك تجد الشّيوخَ أقلّ ، ولولا ذلك لكانوا يَكْثُرون ؛ لأنهم كانوا يتجاوزون الشَّبِيبَةَ إلى الكُهُولة ، والكُهُولةَ إلى الشّيخُوخَة ، فلما دبّ الحِمَامُ فى ذوِى الشّباب أفْنَاهم ، وتخطّى القليلَ منهم فبلغوا التَّشَيُّخَ ، وهو قليل .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الحياة تابعة لمِزَاج ما ، خاصٍ بإنسانٍ إنسان . وذلك المِزَاج له بمنزلة النّقطة من الدائرة . أعنى أنه شىء واحد ، والخروجُ عنه إلى النقط التى حواليه مما يَقْرُب / [١١٥-ا] منه أو يبعُدُ عنه بلا نهاية . وذلك أن لكل إنسان ، و بالجملة لكل حيوان — اعْتِدالا خاصا به بَيْنَ الحرارة والرّطوبة ، والبرودة واليُبُوسة ، فإذا انحرف عن ذلك الاعتدالِ إلى أحد الأطراف كان مَرَضُه أو هلاكُه .

ثم إن الأمور التى تُخْرِجُهُ إلى الأطراف كثيرةٌ من الأغذية والأشربة والهواء الواصلِ إليه بالاستنشاق وغيره ، وحركاتُه الطبيعيّة وغيرُ الطبيعيّة مما يُخْرِجُهُ عن هذا الاعتدال — كثيرةٌ . والآفاتُ الأُخرى التى تَطْرأ من خارج مما لا تُحْتَسَبُ كثيرة .

وإذا كانت الأسباب التى يَخْرُجُ الإنسان بها عن الاعتدال كثيرةً بلا نهاية والأسبابُ التى يَثْبتُ بها على الاعتدال الخاص به[1] قليلةً يسيرة — لم يكن ما ذكرتهُ عجباً ، بل العجب لو اتفق ضده .

ولولا أن العناية المُوَكَّلَةَ بحفظ الحيوان كلّه — والإنسانُ من بينه[2] — شديدةٌ ، والوِقَايَةَ له تامةٌ بالغةٌ — لكان لا يكون بين وجوده وعدمه كبيرُ زمان .

فتأمل جميعَ ما ذكرتُه من الآفات الداخلة والخارجةِ عن بدن الإنسان ، وحركاتِها المختلفة ، أعنى مُنَازَعَةَ النارِيّة فيه إلى حركة العُلوّ ، ومُنَازعةَ المائيةِ منه إلى حركة السُّفْل ، ثم حِرْصَ كلٍّ واحدٍ منهما بطبيعته على إفْنَاء الآخر وإحالته ، ثم المُجَاهَدة الواقعةَ فى حفظ الاعتدال بينهما حتى لا تزيدَ قوةُ أحدهما على الآخر مع كثرة الشهوات والمنازعات إلى ما هو لا مَحَالَةَ زائد فى أحدهما ناقصٌ من الآخر — تجد الأمْرَ محفوظا بعناية شديدة إلى أكثر مما يمكن فى مثله من الحفظ حتى يأتىَ شىءٌ طبيعىّ لا سبيل إلى مقاومته . ومثل ذلك سراج يُحْفَظُ بالفَتِيلَةِ والدُّهْن ، والموادُّ تَجيئُه من خارج ، أعنى الدُّهنَ الكثيرَ الذى هو سبب إطفائه / والنارَ العظيمةَ التى هى كذلك ، والرياحَ العاصفةَ التى لا طاقة له بها ، [١١٥ب] ولا سبيل إلى حفظه معها ، فإذا سلم من جميع ذلك مُدَّةً طويلة فلا بد من الفناء الطبيعىّ . أعنى أن الحرارةَ تستغرق — لا محالةَ — ما يَغْتَذِى به على طول الزّمان ، فيكون الفناء به ومن أجله . فإن هذا مثل صحيح مطابق للمُمَثَّل به .

وإذا تَفَقَّدْتَ الحرارةَ الغريزيةَ وحاجتَها إلى ما يَحْفَظُ قواها بلا زيادة ولا نقصان ، وإفْنَاءَها الرّطوبة الأصليةَ مع الموادِّ التى تأتيها من خارج ،

(١) فى الأصل « خاص به » .

(٢) فى الأصل « من بينها » .

وقوّتها على الإحالة وضعفها — طَلَعْتَ[1] على ما سألتَ عنه ، وتبيَّنَ لك ما ضربت به المثل .

(٩٧)

مسـألة

ما السبب فى طلب الإنسان فيما يسمعه ويقوله ويفعله ويرتئيه ، ويُرَوِّى فيه — الأمثال ؟

وما فائدة المَثَل ؟ وما غناؤه من[2] مأتاه ، وعلى ماذا قراره ؟

فإن فى المَثَلِ والمِثْل والمماثلةِ والتمثيل كلاماً رائقاً ، وغايةً شريفةً .

الجـواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إن الأمثال إنما تُضْرَبُ فيما لا تدرِكهُ الحواس مما تُدْرِكهُ .

والسبب فى ذلك أُنْسُنا بالحواس ، وإلْفُنا لها منذ أول كونها ، ولأنها مبادئُ علومنا ، ومنها نرتقى إلى غيرها . فإذا أُخْبِرَ الإنسانُ بما لم يُدْرِكه ، أو حُدِّثَ بما لم يُشاهده ، وكان غريباً عنده — طلَبَ له مِثَالا من الحس ، فإذا أُعْطِىَ ذلك أنِسَ به ، وسكَنَ إليه لإلْفه له .

وقد يعرِضُ فى المحسوسات أيضاً هذا العارض . أعنى أن إنساناً لو حُدِّثَ عن النَّعامة والزَّرافه والفيل والتِّمساح لَطَلَبَ أن يُصَوَّرَ له ليقع بصرُه عليه ، ويَحْصُلَ تحت / حِسِّه البَصَرِىِّ ، ولا يقنعُ فيما طريقه حِسُّ البصر بحس السمع [١١٦-ا] حتى يردَّهُ إليه بعينه .

(١) يقال : طلع على الأمر طلوعا : علمه كاطلعه .

(٢) فى الأصل « وما غناؤه وهو من » .

وهكذا الأمر فى المَوْهومات فإن إنساناً لو كُلِّفَ أن يتوهَّم حيواناً لم يشاهد مثله ليسأل عن مثله ، وكُلِّفَ مُخْبِرَه أن يُصَوِّرَه له ، مثل عَنْقَاء مغرِب ، فإن هذا الحيوان ، وإن لم يكن له وجود ، فلا بد لمُتَوَهِّمه أن يَتَوَهَّمه بصورةٍ مُرَكَّبة من من حيوانات قد شاهدها .

فأما المعقولات فلمّا كانت صورُها ألطفَ من أن تقع تحتَ الحس ، وأبعدَ من أن تُمَثَّلَ بمثال الحسى إلا على جهة التقريب — صارت أحْرَى أن تكون غريبةً غير[1] مألوفة . [و] النّفس تسكن إلى مِثْل وإن لم يكن مِثْلا ؛ لِتأْنَسَ به من وَحْشة الغُربة . فإذا أَلِفَتْها ، وقَوِيت على تأمُّلها بعين عقلها من غير مثال سَهُلَ حينئذ عليها تأمُّل أمثالِها . والله الموفق لجميع الخيرات .

(٩٨)

مسألة

كيف قَوِيَ الوَهْمُ على أن يَنْقُشَ فى نفس الإنسان أوْحَشَ صورةٍ ، وأمقتَ شكْلٍ ، وأقبحَ تخطيط ، ولم يَقْوَ على أن يُصَوِّرَ أحسنَ صورةٍ ، وألطفَ شكلٍ وأمْلَح تخطيط ؟

ألا تَرَى أن الإنسان كُلَّما اعترض[2] فى وهمه أوحش شيء عرته شُمَأْزِيزَةٌ وعَلَتْهُ قُشَعْرِيرَةٌ ، ولحِقَهُ صُدُوفٌ ، ورهِقَهُ[3] نُفُور ؟

فلو قوِيَ الوهمُ على تصوير أحْسَنِ الحسنِ تَعَلَّلَ به الإنسانُ عند فراغ باله وخلْوتِه . فما هذا ؟ وكيف هذا ؟

---

(١) فى الأصل « عن » .

(٢) فى الأصل « إن الإنسان كما يعترض » .

(٣) رهقه : غشية .

ولا عجب فلهذا الإنسانِ من هذه النّفسِ والعقلِ والطبيعةِ أُمورٌ تَسْتَنْفِدُ العَجَب ، وتُحيِّرُ القلب . جَلَّ من أَوْدَعَ هذا الوعاء هـذه الطّرائف ، وعرّضه لهذه الغايات ، وزيّن ظاهِرَهُ ، وحسّنَ باطنَه ، وصرّفَهُ بَيْنَ أمْنٍ وخوف ، وعدْلٍ وحيْف ، وحَجَبَهُ فى أكثر ذلك عن لِمَ وكَيْفَ .

[١١٦-ب] / الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إن الُحسْنَ هو صورةٌ تابعةٌ لاعتدال المِزَاج ، وصِحّةِ مُنَاسبات من الأعضاء بعضِها إلى بعض فى الشّـكل واللّون وسائرِ الهيئات . وهذه حال لاَ يَتَّفِقُ اجتماعُ جميع أجزائِها على الصّحة ، ولذلك لا تَقْوَى الطبيعةُ نفسُها على اتخاذها فى الهَيُولى على الـكمال ؛ لأنّ الأسبابَ لا تساعد عليهـا ، أعنى أنه لاَ يتَّفِقُ فى الهيولى والأشكالِ والصورةِ والمِزَاجِ أنْ تقبلَ الصُّورةَ الأخيرةَ على غاية الصّحة .

فإذا كانت الطبيعةُ تعجزُ عن إيجاد هذا الاعتدالِ وهذه المناسبة الصحيحة التى يتبعها الحسن التّام ، فـكم بالحَرَى يكون الوهمُ أعجزَ عنه ؟ وإنما الوهم تابع للحس ، والحس تابع للمزاج ، والمزاج تابعُ أثرٍ من آثارِ الطبيعة . ومثال ذلك أن الأوتار الـكثيرة إنما يُطْلَبُ بهـا وبكثرة الدَّساتِينِ[1] عليها أنْ تَخْرُجَ من بينها نغمة مقبولة ، وتلك النغمة إنما يُتَوَصَّلُ إليها بجميع الآلة وأجزائِها من الأوتار والدَّساتِينِ بالقَرَعات المختلفة . فالنغمة وإن كانت واحدةً فإنها تتم بمساعدة جميع تلك الأجزاء . فإذا خَانَ واحد منها خرجت النغمة كريهةً : إمّا بعيدةً من القبول وإمّا قريبةً على قدر عجز الأسباب وقصور بعضها .

(١) سبق شرحها فى صفحة ١٦٣ .

فكذلك الهيولى[1] فى حاجتها إلى مزاج ما بين اسْطُقُصَّاتٍ[2] وصور[3] أخرى كثيرة تصير بجميعها مستعدةً لقبول صور الحسن الذى هو اعتدال ما ، ومناسبة ما صحيحة بين أمزجة وأعضاء فى الهيئة الشكل واللون وغيرها من الأحوال التى مجموعها كلها هو الحسن .

والحسن و إن كان أمراً واحداً ، وصورةً واحدة فهو مثل النغمة الواحدة المقبولة التى تحتاج إلى هيئات كثيرة ، وصورٍ مختلفة / جَمَّةٍ ؛ ليحصل من بينها [١١٧-أ] هذا الاعتدالُ المقبول .

والوهْمُ فى خروجه عن الاعتدال سَهْـلُ الحركةِ . فأمّا فى حفظه إيّاه[4] ، وتوَصُّلِهِ إليه فإنه يحتاج إلى تعب شديد ، وأخْذِ مقدمات كثيرةٍ ، واستخراجِ اعتدال بينها .

وهكذا الحال فى كل اعتـدال ؛ فإن حِفْظَه والثّبَاتَ عليه صعب . فأما الخروج عنه فهو بأدنى حركة .

فإن اتفق أن يكون لذلك الاعتدالِ تَمَامَاتٌ من خارج ، ومُعَاوِنَاتٌ من أمور مختلفةٍ كانت الصّعوبةُ فى تحصيله أشَدَّ .

---

(١) فى مفاتيح العلوم ص ٨٦ « هيولى كل جسم : هو الحامل لصورته ، كالخشب للسرير والباب ، وكالفضة للخاتم والخلخال ، وكالذهب للسوار والدينار . فأما الهيولى إذا أطلقت فإنه يعنى بها طينة العالم ، أعنى جسم الفلكِ الأعلى وما يحويه من الأفلاك والكواكب ، ثم العناصر الأربعة وما يتركب منها .

(٢) الأسطقس : هو الشيء البسيط الذى منه يتركب المركب ، كالحجارة والقراميد والجذوع التى يتركب منها القصر ، وكالحروف التى يتركب منها الكلام ، وكالواحد الذى منه يتركب العدد ، وقد سمى الأسطقس : بالركن ، والاسطقسات الأربعة هى النار ، والهواء ، والماء ، والأرض . وتسمى العناصر .

(٣) الصورة : هى هيئة الشيء وشكله ، التى تتصور الهيولى بها ، وبها يتم الجسم ، كالسريرية والبابية فى السرير والباب ... والصورة تسمى الشكل والهيئة والصفة . كما مفاتيح العلوم ص ٨٦ .

(٤) فى الأصل « إياها » .

(٩٩)

مسألة

لِمَ صار السّرورُ إذا هجم كان تأثيرُه أشدَّ ، وربما قتل ؟

وقد حكى الثِّقَةُ من تأثيره أموراً . ولقد خُبِّرتُ والدةُ بعضِ النّاس أن ابنها وَلِيَ إمْرَةً فبرِقَت[1] وانحرفت ، وما زالت تَنْتَقِضُ حتى ماتت . وقال لى ابن الخليل : الحيرة التى تَلْحقُ وَاجِدَ الكنز هى من إفراط فرحه ، وغلبةِ سروره ؛ ولذلك ما يبين على شمائلِهِ وَيِنِمّ[2] بحركاته ، ويضيقُ عطَنُهُ عن كتمان ما به ، وسياسته .

ولا تكاد تجد هذا العارضَ فى الغم والهم النازلِ المُلِمّ ، وقلَّ ما وجد من انشقّت مَرَارتُه ، وانتقَضت بِنْيَتُه ، وانحلت مَعَاقِدُه ومآسِرُهُ بخبر سَاءَهُ وناءَهُ ، ومكروهٍ غشِيَه ونالَه . فإن كان فهو أيضاً قليل ، وإن ساوَى عارِضَ السرورِ فذاك أعجبُ ، والسِّرُّ فيه أغْرب .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد مر جواب هذه المسألة فى عرض ما تكلمنا عليه فى المسائل المتقدمة . وقلنا : إن النفس تؤثِّرُ فى المِزَاج المعتدل عن البدن ، كما أن المِزَاج يُؤَثِّرُ فى النَّفْس ، وبيّنّا جميع ذلك ، وضربنا له الأمثال . ولسنا نشك أن السرور / [١١٧-ب] يحمَرُّ منه الوجه ، وأن الخوف يصفَرُّ منه . وما ذاك إلا لانبساط الدم من ذاك فى ظاهر

---

(١) فى اللسان « برِق بصره برَقاً وبرَق يبرُق بروقا : دهش فلم يبصر ، وقيل تحير فلم يطرف » .

(٢) فى الأصل « يتم » .

البدن ، وغَوْرِه من الآخر إلى قَعْرِ البدن . والحرارةُ التى فى القلب هى التى تفعل هذا ، أعنى أنها تنبسط فَتُرِقُّ الدَّمَ تارة ، وتَنْقَبِضُ فَتُغَلِّظُه أُخرى . ويتبَعُ ذلك الحالَ السّرورُ ، ويتبع هذه الغمّ . فإذا كان زائدَ المقدار فى أى الطرفين كان — تبِعَهُ الخروجُ عن الاعتدال . وبِحَسَبِ الخروج عن الاعتدال يكون الموتُ الوَحِىُّ[1] ، أو المرضُ الشّديد .

(١٠٠)

مسألة

ما السبب فى [أن] إحساس الإنسان بألم يعتريه أشدُّ من إحساسه بعافية تكون فيه ؟ حتى لو شكا يوماً لأَنَّ أيّاما ، وهو يَمُرُّ فى لِباسِ العافية فلا يجد لها وقعاً ، وإنما يَتَبَيَّنُهُ إذا مَسَّهُ وجع ، أو دَهَمَهُ فزَعٌ ؛ ولهذا قال الشاعر[2] :

والحادثاتُ وإن أصابكَ بُؤْسُهَا ... فهو الذى أَنْبَاكَ كيفَ نعيمُهَا

ومما يُحقِّقُ هذا أنك تجدُ شكوى المُبْتَلَى أكثرَ من شكر المُعافَى ؛ وإنما ذلك لِوُجْدَان أحدهما ما لا يَجِدُه الآخر .

الجــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

السبب فى ذلك أنّ العافيةَ إنما هى حالٌ ملائمةٌ موافقةٌ للحال الطبيعى من المزاج المعتدلِ الموضوعِ لذلك البدن .

والملاءمةُ والموافقةُ لا يُحَسُّ بهما ، وإنما الحسُّ يكون للشىء الطارئ الذى لا موافقةَ فيه .

---

(١) الوحى : السريع .

(٢) هو أبو تمام كما فى ديوانه ص ١٥٥ وزهر الآداب ١٣/٤ .

والسبب فى ذلك أن الحسَّ إنما أُعْطِيَ الحيوانَ ليَتَحَرَّزَ به من الآفات الطارئةِ عليه ، وليكونَ أَلَمُهُ بما يَرِدُ عليه مما لا يوافقه سبباً لتلافيه وتداركه قبل أن يتفاوتَ مزاجُه ، ويسرعَ هلاكُه . فأُنْشِئَتْ[1] لذلك أعصابٌ من الدماغ ، وفُرِّقَت[2] فى جميع البدن / ونُسِجَتْ بها الأعضاء التى[3] تحتاج إلى إحساس ، [١١٨-ا] كما بُيِّنَ ذلك فى التشريح ، وفى منافع الأعضاء . فكل موضع من البدن فيه عصبٌ فهناك حسٌّ ، وكل موضع خلا منه فلا حسَّ فيه . ولم يخل منه إلا مالا حاجةَ به إلى حس .

وإنما وُفِّرَتْ الأعصاب على الأعضاء الشريفة لتصيرَ أذكى حِسّاً ، ولتكونَ بما يَرِدُ عليها من الآفات أسرعَ إحساساً . وكلّ ذلك ليُبَادِرَ إلى إزالة ما يجدُه من الألم بالعلاج ، ولا يَتغفَّلَ عنه بتوانٍ ولا غيره .

ولو خلا الإنسانُ من الحس ومن الألم ومكانِه لكان هلاكُه وَشِيكاً من من الآفات الكثيرة .

وأما الحال الملائمةُ فلا يحتاج إلى إحساس بها[4] . وهذه حال جميع الحواسِّ الخمسِ فى أحوالها الطبيعيّةِ ، وأنها لاتُحِسُّ بما يلائمها ، وإنما تحسُّ بما لايوافقُها .

أقول : إن حسَّ اللَّمسِ الذى هو مشتركٌ بجميع البدنِ إنما يدرِكُ ما زاد أو نَقَصَ عن اعتداله الموضوعِ له ؛ فإنَّ البدنَ له اعتدالٌ من الحرارة مثلا فإذا لاقاه من حرارة الهواء ما يلائمه ويوافقه لم يحسّ به أصلا . فإن خرج الهواء عن ذلك الاعتدال الذى للبدن إما إلى بَرْدٍ أو حرّ أحسَّ به فبادَرَ إلى تلافيه وإصلاحِه . وكذلك الحالُ فى البَرْدِ والرطوبةِ واليُبُوسَةِ . فأما سائرُ الحواسِّ فلكل واحد

(١) فى الأصل « فأنشئ » .
(٢) فى الأصل « وفرق » .
(٣) فى الأصل « ونسج به الأعضاء التى » .
(٤) فى الأصل « به » .

منها اعتدالٌ خاصٌ به لا يُحِسُّ بما يلائمه وإنما يُحِسُّ بما يضادُّه ويزيلُه عن اعتداله كالعين فإنها لا تُحِسُّ بالهواء وبكل ما لا لون له ولا كيفيةَ تزيلها عن اعتدالها. وكذلك السمعُ وباقى الحواسّ. وهذا باب مستقصًى فى مواضعه من كتب الحكمة فليُرْجَع إليها.

(١٠١)

مســـألة

/ قد نرى من يَضْـحَكُ من عجب يراه ويَسمعه، أو يخطُر على قلبه، ثم [١١٨ب] ينظرُ إليه ناظرٌ من بُعْدٍ فيضحكُ لضحكه من غير أن يكون شَرِكه فيما يضحك من أجله. وربما أرْبَى ضحكُ الناظر على ضحك الأوّلِ. فما الذى سَرَى من الضاحك المتعجِّبِ إلى الضاحك الثانى؟.

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله:

إن النفسَ الشخصــيَّةَ تتأثّر من النفس الشَّخْصيَّةِ ضروباً من التأثيرات، بعضُها سريعةٌ، وبعضُها بطيئةٌ. وقد مرَّ لنا كلامٌ كثيرٌ فى هذا المعنى. فمن تأثيراتها السريعة بعضِها فى بعض — النومُ، والتثاؤبُ، وكثيرٌ من الراحات؛ فإنّه قد اشتهر فى الناس أنّ من نَعَسَ أو تناعَسَ عند المستيقظ الذى لا فُتُورَ بِهِ أنْعَسَهُ ونَوَّمَه، وكذلك المتثائبُ والمتكاسِلُ عن عمل.

وقد يعرض قريبٌ من ذلك فى النَّشِيط للعمل أن ينشط أولا [ثم يُعْدِى الثانى][1]. ولـكن الأول أنشط وأبين.

---

(١) زيادة يوجبها السياق.

والسبب فى ذلك أنّ النفسَ و إن كانت كثيرةً بالأشخاص فهى واحدةٌ فى ذاتها ، فليس بعجَب أن يتأدّى من بعض الأشخاص إلى بعضٍ آثارٌ نفسيّةٌ سريعةٌ بلا زمان بتّة .

وليس يَحتاج هذا المعنى إلى شيء يَسْرِى على طريق النُّقلةِ والحركةِ الجسميّةِ التى تُقْطَعُ فى زمان ، بل يكفى فى ذلك أن تَتَلاحَظَ النفسان ، فإنّ التأثيرَ من أحدهما فى الآخر يقع بلا زمان .

و ينبغى أن يُتَذَكَّرَ فى هذا المعنى اللطيفِ الأثرُ الذى يَقْبَلُهُ الناظرُ من المنظُور إليه ، فإنّ هذا و إن كان بِوَسَاطة الجسم فإنه يكون بلا زمان بتّة . فلَسْتَ تقْدِرُ أن تقولَ : إن الناظرَ إلى كوكب من الكواكب الثابتةِ يكونُ بين فتْحَةِ عينِه و بين رؤيتِه إيّاه زمان .

(١٠٢)

/ مسألة

[١١٩-١]

لِمَ اشتد عشقُ الإنسانِ لهذا العالَمِ حتى لَصِقَ به وآثَرَهُ وكَدَحَ فيه مع ما يرى من صُرُوفِهِ وحوادثِه ونكَباتِه وغِيَرِه وزوالِه بأهله ؟

ومن أين استفاد الإنسان هذا العَرَض ؟ .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

وكيف لايشتد عِشقُه للعالَم وهو طبيعىّ وجزءٌ له ؟ إنما مبدؤهُ منه ، ومنشؤه فيه ، وتولُّدُه عنه ؟ ألا تراه يبتدِئ وهو نُطْفَةٌ فيَنْشأ نُشُوءَ النبات ، أعنى أنه يستمِدُّ غذاءهُ بعُروق موصُولةٍ برحِمِ أمّه ، فيَستَقِى للمادّة التى تُقِيمهُ كما تَستَقِى

عروقُ الشجرِ ، فإذا تَمَّ وصار خَلْقا آخر ، وأنشأه الله — تعالى — حيوانه أخرجه من هناك ، فحينئذ يَغتَذِى بفَمِهِ ويتنفَّسُ فيصيرُ فى مَرْتَبَةِ الحيوان غيرِ الناطقِ ، ولا يزالُ كذلك إلى أنْ يقْبَلَ صورةَ النُّطْقِ أوّلاً فيصير إنسانا . ثم يَتدرّج فى إنسانيّته حتى ينتهى إلى غاية ما يؤهَّلُ له من المراتب فيها ، وليس ينتهى إلى الرتبة الأخيرة التى هى غاية الإنسانية إلا الأفراد من الناس ، والواحد بَعْدَ الواحدِ فى الأزمنة الطِّوال ، والفترات الكثيرة . وعامةُ الخلْق وجُمهورُ الناسِ واقفون فى منزلة قريبة من البهيميَّة ، وغايةُ نطقِهم وتمييزِهم أنْ يرتِّبُوا تلك البهيميّةَ ترتيباً ما ، فيه نظامٌ عقلىّ . وأمّا أن يفارقوها ، ويصيروا إلى الحد الذى طالبتَ به فلا ، وإنما يصيرُ إلى هناك الحكيمُ التامّ الحكمةِ ، الذى يَسْتَوِى فى جميعَ أجزائها عِلْماً وعملا ، أو نبىٌّ له تلك المنزلةُ بالإلهام والتوفيقِ ، ثم لا بدّ من المادة البشرية التى / يأخُذُها من هذا العالَمِ ، وإنْ كان بلا عشقٍ ولا لُصُوق شديدٍ [١١٩-ب] ولا إيثارٍ .

وهذا المعنى واسعُ البحرِ ، طويلُ الميدانِ ، قد أكثر فيه الناس ، وفيما أومأتُ إليه ، وصرّحتُ به كفايةٌ . والسلام .

(١٠٣)

مسألة

لم قيلَ : لولا الحَمْقَى لخربت الدنيا ؟

وما فى حياة الحمْقَى من الفائدة على الدِّين والدنيا ؟

وهل الذى قالوه حق ؟

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد تبين أنّ الإنسانَ مدنىٌّ بالطبع ، وأنه لا يعيش مُتَوحِّدا كما تعيشُ الطير والوحشُ ؛ لأنّ تلك مُسكْتَفيةٌ بما خُلِقَ لها من الرِّياشِ[1] والهِدَايةِ إلى مصالحِها وأقْوَاتِها ، والإنسانُ عارٍ لا طاقةَ له ، ولا هـدايةَ إلى قُوتِه ومصلحتِـه إلا بالاجتماع والتعاونِ ، وهذا الاجتماعُ والتعاونُ هو المدنيّة .

ثم إن المدنيةَ لها حالٌ تسمّى بالأَوْلَى عمارة و بالإضافة إلى الأولى خرابا[2] . فأما حال عمارتِها فإنمـا يتمّ بكثرة الأعوان ، وانتشار العدل بينهم بقوة السلطان الذى يُنَظِّمُ أحوالهم ، ويحفَظُ مراتبهم ، ويرفعُ الغوائلَ عنهم . وأعنى بكثرة الأعوانِ تعاونَ الأيدى والنِّيّاتِ بالأعمال الـكثيرة التى بعضُها ضروريةٌ فى قِوَامِ العيشِ ، و بعضُها نافعةٌ فى حسنِ الحالِ فى العيش ، و بعضها نافعة فى تزيينِ العيش ؛ فإنّ اجتماعَ هذه هى العمارة .

فأما إن فاتَ المدنيّةَ واحدةٌ من هذه الثلاثِ فإنها خرابٌ .

وإنْ فاتها اثنتان — أعنى حُسْنَ الحـالِ والزينةَ جميعاً — فهى غايةٌ فى [١٢٠-أ] الخراب ؛ وذلك أنّ الأشياء الضروريةَ فى قِوَام العيشِ إنما يَتَبَلَّغُ بها الزُّهّادُ / الذين لا يَعْمُرُون الدنيا ، وليسوا فى عَدَدِ العُمّار .

وعمارةُ الدنيا التامةُ ، وقِوَامُها بثلاثة أشياء هى كالأجناس العاليةِ ، ثم تنقسم إلى أنواع كثيرة .

وأَحَدُ الأشياء الثـلاثةِ إثارةُ الأرض وفلاحتُها بالزَّرْع والغَرْسِ ، والقيامُ عليها بمـا يصلحُها ، و يستعد لما يراد منها ، أعنى الآلاتِ المُسْتَخْرَجَةَ من المعادن ، كالحجارة والحديدِ المسـتعْمَلَةَ فى إثارة الحرثِ والطحن و إساحة الماء على وجه

(١) فى اللسان « الريش : كسوة الطائر ، والجمع أرياش ورياش » .
(٢) فى الأصل « تسمى عمارة والأولى بالإضافة إلى الأولى خرابا » .

الأرض من العيون والأنهار[1] والقُنِيّ والدوَالى وغير ذلك .

والثانى آلاتُ الجند والأسلحة المستعملة لهم فى ذَبِّ الأعداء عن أولئك الذين وصفناهم ليتمَّ لجماعتِهم العيشُ ، ويُقامَ غرضُهم فيما اجتمعوا له بالمعاونة . وللجند أيضاً صنّاعٌ وأصحابُ [حرف] فهم يُعِدُّونَ لهم الخيلَ بالرِّياضة ، والجُنَنَ للوقاية ، وسائرَ الأسلحةِ للدَّفْعِ والذَّبِّ .

والثالث الجلبُ والتجهيزُ الذى يتمُّ بنقـل[2] ما يعِزُّ فى أرض إلى أرض ، وما يكون فى بحر إلى برّ .

وهـذه الأحوال الثلاث زَيْنٌ وجمالٌ يزيدُ فى حُسْنِ أحوالِها . ولها أصحابٌ يختصُّون بجزء جزء من أقسام الأحوالِ الثلاثة التى ذكرناها .

وينبغى أن تعـلم أنَّ العيشَ غيرُ جَوْدَةِ العيشِ ، وحُسْنِ الحالِ فى العيش ، لتعلم أنَّ العمارةَ متعلقةٌ بجودة العيشِ وحُسْنِ حالِه .

وقد عُرِفَ أن هـذه الأمورَ لا تتمُّ إلا بالمخاطرات الكثيرةِ ، وركوبِ الأهوالِ ، واحتمالِ المشاقِّ ، والتعرُّض للمخاوف .

ولو تبلَّغَ الناس بضروراتهم ، وطرحوا فضُولَ العيش ، وعملوا بما يقتضيه مجرد العقل لصاروا كلُّهم زهاداً ، ولو كانوا كذلك لبَطَلَ هـذا النظامُ الحَسَنُ والزَّيْنُ الذى فى العالَمِ ، وعاشوا عيشةً قَشِفَةً كعيشة أهل / القرى الضعيفة ، القليلة [١٢٠-ب] العدد ، أو كعيشة سكان الخيم ، وبيوتِ الشَّعْرِ وأظلالِ القصَب . وهـذه هى الحالُ التى تسمَّى خراب المدن .

***

فأما قولك : هل يُسَمى القُوَّامُ بعمارة الدنيا حمقى ؟ فأقول : إنه لا يجوز أن

---

(١) فى الأصل « بالأنهار » .
(٢) فى الأصل « ينقلون » .

يُسميهُم[1] بذلك كلُّ أحد، وذلك أن الذين وصفنا أحوالَهم من سكان القرى وأطرافِ الأرض، والذين لا يَكْمُلُون لتحسين معايشهم هُمْ أولى بهذا النَّبْزِ من الذين استخرجوا بعقولهم، وصَفَاء أذهانِهم، ودقّةِ نظرِهم — هذه الصناعاتِ الكثيرةَ الجليلةَ، العائدة بمنافع الناس.

وإنما يَسُوغُ ذلك لمن اطّلع على جميع العلوم والمعارفِ، وميَّزها ونزَّلها منازلَها فترك ما تَرَكَ منها عن خُبْرٍ وعِلْمٍ، وآثر ما آثر منها عن رَوِيَّة وبَعْدَ يقين فإنّ الحكماء إنما تركوا النَّظَرَ في عِمارة الدنيا لأنها عائدةٌ بعمارة الأبدان، ولما اطَّلعوا على شرفِ النفسِ على البدن، ورأوْا لها عالَمًا آخَرَ، وجمالا يليق بذلك العالَمِ، وصناعاتٍ وعلوما ومسالِكَ رُكوبُها أشقُّ وأعْسَرُ مِنْ ركوبِ مخاطرات الدنيا، ولُزُوم مَحَجَّتِها والدُّءوب فيها بالنظرِ والعملِ أصْعَبُ وأكثرُ تعباً من الدُّءوب والعملِ في الدنيا — آثروا التبلُّغَ[2]، وتَبَلَّغُوا بالقُوت الضروريِّ من الدنيا على أنّهم هم الذين عملوا لهؤلاء أصولَ الصناعات والمهن، وتركوهم وإياها لَمَّا لم يَكْمُلُوا لغيرِها، ثم اشتغلوا وشغلوا من جالَسَهُم بالأمر الأعلى الأفضل.

(١٠٤)

مســــألة

ما السبب في قَلَقِ من تأبَّط سَوْأَة، واحتضَنَ ريبة، واستَسَرَّ فاحشة؟ حتى قيل — من أجل ما يبدو على وجهه وشمائله —: كاد المريب يقول خذوني. وما هذا العارضُ؟ ومن أين مَثارُه؟ وبأي شيء زوالُه؟.

---

(١) في الأصل «نسميهم».

(٢) في الأصل «آثروا بلغ».

/ الجـــواب

[١٢١-أ]

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذه المسألةُ إنما تعترضُ الحيرةُ فيها لمن لا يعترفُ بالنّفس وأنّ حركاتِ البدن الاختياريةَ كلَّها إنما تكون بها ومنها . فأمّا مَنْ علِم أنّ النفسَ هى المدبِّرةُ لبَدَن الحىّ ولا سيا الإنسانُ المختارُ الذى مدبِّرُه النفسُ المميِّزةُ العاقلةُ فلا أعرف لحيرته وجها . وذلك أنّ النفس إذا عرفت شيئاً واستعملَت ضدَّ ما يليقُ بتلك المعرفةِ لحَقَها من الاضطراب ما يلحق الطبيعة إذا كانت حركتُها يَمْنَةً فحُرِّكت يَسْرَةً بقوة دون قوتها أو مساوية لها . فإنّ الاضطرابَ يظهر هناك مثلَ ما يظهر ههنا .

(١٠٥)

مســـــألة

لِمَ إذا كان الواعظُ صادقاً نجِعَ كلامُه(١) ، ونفع وعظُه ، وسهل الاقتداء به وخفت الطاعة له ، والأَخْذُ بما قاله ؟

ولِمَ إذا كان بخلاف ذلك لم يؤثِّرْ كلامه وإن[راق] ، ولا ينفعُ وعظه وإن بلغ ؟

وما فى انسلاخه من حقيقة ما يقول مع حقيقة القول ، وصحة الدلالة وسُطوع الحجة ؟

وكيف صار فعلُه مُشيداً لقوله ، وخلافُه موهِناً لدلالته ؟ أليست الحكمةُ قائمةً فى نفسها ، مستقلةً بصحّتها ؟ ولهذا قيل : الموعظة إذا خرجت من القلب وقعت فى القلب ، وإذا خرجت من اللسان لم تجاوز الآذان(٢) .

---

(١) فى اللسان « نجع فيه القول والخطاب والوعظ : عمل ودخل وأثر » .
(٢) العقد الفريد ٣/١٤١ .

الجـــــواب

قال أبو علي مسكويه — رحمه الله :

لأنّ الواعظَ إنما يأمر بما عنده أنه الأصوبُ ، فإذا خالف نفسه أوْهمَ غيرَه أنه كذَب وغشّ ، وإنما نَهَى عن الدنيا لتُترَكَ له ، وتُوفَّرَ عليه . وظنّ مَنْ عجز عن رتبته ، وسقط عن بلوغ درجته فى النظر أنه إنما يَقْتَدِرُ على الوعظ / بحُسْن [١٢١-ب] اقتداره على التّلْبيس ، وإظهارِ المُمَوّهِ فى صورة الحق . ولو اعتَقَدَ ما يظهرُ بلسانه لعمل بحَسَبِه ، فهذا وأشباهُهُ يعرضُ فى قلب المستمع لوعظِ مَنْ لا يعمل بوعظِه .

هذا . وربما [كان] أكثرُ مَنْ تراه من الواعظين هو بالحقيقة غيرُ معتَقِدٍ لما يُظْهِرُه ، وإنما غايتُه أن يشغل[١] الناس عما فى أيديهم ، أو لتتمّ له رئاسة باجتماع الناس إليه ، أو لأرَب له من الدنيا . فأىُّ موقعٍ لكلام مثل هذا إذا عَرَف الموعوظ غايتَه ، وأشرف على نيَّتِهِ ومذهبِه .

والأمر بالضد فيمن عمل واجتهد ، وأخلص سرَّهُ ، ووافق عَملُه علْمَه ، وقولُه نيَّتَه فإنه يصير إماماً يُقْتَدَى به ، ويُوثَقُ بكلامه ، ويَكْثُر أتباعُه ، والناظرونَ فيما يَنْظُرُ فيه ، والمصدّقون بحكمه .

(١٠٦)

مســـألة

لم عظُم ندمُ الإنسان على ما قصَّر فيه من إكرام الفاضلِ وتعظيمِه ، واقتباس الحكمة منه بعد فقْدِه ؟ .

ولم كان يعرض له الزهدُ فيه مع التمكُّن منه ، والانقطاع إليه ، وقد كان فى الوقت الأول أفرغَ قلبا ، وأوسعَ مذهبا[٢] ؟ .

---

(١) فى الأصل « يستقل » .

(٢) لعل فى هذا السؤال تعريضا بمسكويه ، راجع الإمتاع والمؤانسة ٣٦/١ .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذه مسألة قد أُجيبَ عنها فيما تقدم ، ولا معنى لتكرير الكلام فيها .

(١٠٧)

مســـــألة

لِمَ اعْتَزَتْ العربُ والعجمُ فى مواقف الحروب وأيام الهِيَاج ؟ والاعتزاء هو الانتسابُ إلى الآباء والأجداد ، وإلى أيامٍ مشهورةٍ ، وأفعالٍ مذكورة ؟ .

وما الذى حرَّكَ أحدَهم من هذه الأشياء حتى ثار وتقدَّم ، وبارزَ وأقْدم ، وأخْطَرَ نفسه[1] / واقتحم ، وربما سمع فى ذلك الوقت بيتا ، أو تذكَّر مثلا ، أو رأى مَنْ دونه فى البيت والمنصِب ، والعِرْق والمُرَكَّب[2] دون ما يقدِّر — يفعل فوق ما يفعل فتأتيه الأَنَفَةُ فتقودُه بأنفِهِ إلى مباشرة حَتْفِه ؟ [١٢٢-١]

ما هذه الغرائبُ المَبْثوثةُ ، والعجائبُ المدفونةُ فى هذا الخَلْق عن هذا الخُلُق ؟ جلَّ مَنْ هذا بعلمِهِ وبأمره ومِنْ فعْله ، وهو الإله الذى انقادت له الأشياء طَوْعاً وكرهاً ، وأشارت إليه تعريضا وتصريحاً .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الغضب فى الإنسان يكون بالقوَّة إلى أنْ يُخْرِجَهُ إلى الفعل أمرٌ مُغْضِب . كذلك سائرُ قُوى النَّفس .

---

(١) فى اللسان « والمخطر الذى يجعل نفسه خطراً لقرنه فيبارزه ويقاتله ، وقال :
وقلت لمن قد أخطر الموت نفسه ألا من لأمر حازم قد بداليا »

(٢) فى اللسان ١/٤١٦ « والمُرَكَّبُ : الأصل والمنبت ، تقول : فلان كريم المركب أى كريم أصل منصبه فى قومه » .

وما يُخرِجُه إلى الفعل ينقسم قسمين : إمّا مِنْ خارج ، وإمّا مِنْ داخل .
فالذى يكون من خارج فهو مِثْلُ انتهاكِ الحرمةِ وشتمِ العِرْضِ وما أشْبَهَ ذلك .
والذى يكون من داخل فهو مثل تذكُّرِ الذنوب والأحقادِ وجميع الأحوال التى من شأنها قَدْحُ هذه القوة .

ومن شأن النفس إذا كانت ساكنةً والتمسَ الإنسانُ فِعْلا قويّا منها لم تَسْتَجِبْ له الأعضاء عمّا يَلْتَمِسُ ، فحينئذ يُضْطَرّ إلى تحريك النفس وإثارتِها . وبحسب تلك الحركة من النفس تكون قوّةُ ذلك الفعلِ .

وأنت تَتَبَيَّنُ ذلكَ مِن المسْرور إذا أراد أنْ يُظْهِرَ غضباً أو يفعلَ فعلَ الغَضُوب كيف تتخاذل أعضاؤه ، ويظهر عليه أثرُ التَّـكَلُّف ، فربما أضحك مِنْ نفسه وضَحِك هو أيضاً فى أحوج ما كان إلى قوة الغضب ، فيَحْتاجُ فى تلك الحالِ إلى إثارةِ القوةِ الغضبيَّةِ بتذكُّرِ أمرٍ يَهيجُ تلك القوةَ حتى يصدرَ فعلُه على ماينبغى .

[١٢٢-ب] وهذه الحالُ تعرض فى الحرب إذا لم يخصّ المحاربَ أمرُها . / وأعنى بذلك أنّ المحاربَ ربما حضر الحربَ التى لايخصُّه أمرُها ؛ بل لمساعدةِ غيره ، أو لأجرة يأْخذُها ، فإذا شهد الحربَ لم تأْخذْه الحميَّةُ والأَنَفَةُ فيحتاج حينئذ إلى الاعْتِزاء . وهو تذكُّرٌ لأحوالِ شجاعاتٍ ظهرت لأولين[1] ؛ ليكونَ ذلك قدْحاً له ، وإثارةً لشجاعته ، وسبباً لحركةٍ قويَّةٍ من نفسه . فإذا ثارت هذه القوةُ كان مَثلُها مثل النار التى تبتدىء ضعيفةً وتقوى بمباشرة الأفعالِ ، وبالإمعانِ فيها حتى تصيرَ تلك الأفعالُ لها بمنزلة المادّةِ للنار تَتزَيَّد بها إلى أن تَلْتَهِب وتَسْتَشِيط ، ويصير بمنزلة السكران فى قلّة الضبطِ والتمييز . وهى الحالُ التى يلتمسها المحاربُ من نفسه .

---

(١) فى الأصل « لأولية » .

(١٠٨)
مسـألة

ما السبب فى أنّ الناس يقولون : هذا الهواء أطيبُ من ذلك الهواء ، وذلك الماء أعذبُ من ذلك الماء ، وتُربةُ بلدِ كذا وكذا أصْلَبُ من تربة كذا ، وطينُ مكان كذا أنعمُ من طين مكانِ كذا ، وأعْفَنُ وأسْبَخُ ؟ ثم لا يقولون فى قياس هذا : بلدُ كذا نارُهُ أجودُ وأحسنُ وأصفى ، أو أشدُّ حرًّا و إحراقا وأعظمُ لهيبا ؛ بل يصرفون هذه الصفات على اختلاف الموادّ كأنّها فى الحطب اليابسِ أبْيَنُ سلطانا ، وفى القطن المنفوش أسرعُ نفوذا ؟

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنّ الأركانَ الأربعةَ و إن اشتركت فى أنّ بعضَها يأخـذُ قوّةَ بعضٍ بالأقلّ والأكثر حتى يكونَ بعضُها أخْلَصَ فى صورته ونوعِهِ من بعض ، فإنّ النارَ من بينها خاصّةً أقلُّ قبولا لقوةِ غيرِها ، وأعسرُ مُمازَجَةً ؛ وذلك أنّ / صورةَ النارِ [١٢٣-أ] غالبةٌ على مادّتِها .

وَبَيَانُ هذا أنّ الأرضَ تقبلُ من ممازجة الماء والهواء ما تَستحيلُ به عن صورتها الخاصّةِ بها حتى تصيرَ منها الحَمْأةُ والملحُ وضروب الأشياء التى تختلف بها التُّرَبُ . وكذلك الماء يقبلُ من الأرض التى تجاورُهُ ، والهواء الذى يليه ضروبَ الطُّعُومِ والأرابيح[١] ، والصفاء والكدرَ حتى يخرجَ من صورته الخاصّةِ به خروجا بيّنًا . وهذه حالُ الهواء فى قبول الآثارِ من الأرض والماء[٢] حتى يصيرَ بعضُه غليظا ،

(١) الأرابيح : جمع روائح ، والروائح جمع رائحة .
(٢) فى الأصل « من الأرض والنار والهواء » .

و بعضُه[1] رطباً ، ويابساً ، ومعتدلا . فتظهر فى هذه الثلاثةِ آثارُ بعضِها فى بعض حتى تَتَبيَّنَ للحس بياناً ظاهراً ، وتَنقُصُ آثارُ بعضِها عن بعض حتى يَحكُمَ كلُّ إنسان بخروجه عن اعتداله ، وخروجُه عن اعتداله سببُ الاسْتِضْرارِ البيِّنِ فى الأبدان .

فأما النار فإنّ صورتَها الخاصّةَ بها غالبةٌ على مائيتها حتى لا تقبلَ من المِزاج ما يظهرُ للحسِّ منه نقصانُ أثرٍ من الإحراق الذى هو فعلُها ، أو الضوءِ الذى هو خاصّتُها .

وعلى أنّ النارَ أيضاً قد تقبلُ من المِزاج ومجاورةِ ماتليه أثراً ما ولكنه — بالإضافة إلى الآثار التى تقبلُها أخواتُها — يسيرٌ[2] جداً . مثال ذلك أنّ النارَ التى مادّتُها النِّفْطُ الأسودُ ، والكبريتُ الصِّرفُ ، لونُها بخلاف لونِ النارِ التى مادّتُها الزيتُ الصافى ، ودهنُ البنفسج الخالص ؛ لأنّ تلك حمراء وهذه بيضاء . ولكن الفعلَ[3] المطلوب من النار للجمهور غيرُ ناقص ، أعنى الإحراقَ والضوءَ . وإن نقص بحسب الموادِّ فإنّ تلك الحالَ منها مشتركةٌ فى البلدان كلِّها لا تَخُصُّ بعضَها دون بعض . وإذا حصل للناس أغراضُهم من أفعالِ النارِ تبلّغوا به إلى حاجاتهم ولم / ينظروا فى المواد التى تخص البلدانَ ، لا سيّما والموادُّ متّفِقةٌ فيها ، [١٢٣-ب] وليست هكذا[4] أخَواتُ النار .

(١٠٩)
مسألة

لِمَ فرح الإنسانُ بنيلِ مالٍ ، و إصابةِ خيرٍ من غير احتساب له وتوقّعٍ أكثرَ

---

(١) فى الأصل « وبعضها » .
(٢) فى الأصل « يسيرة » .
(٣) فى الأصل « الفصل » .
(٤) فى الأصل « وليس هذه » .

مِنْ فرحه بدَرْك ما طلب ، ولُحُوقِ ما زاوَل ؟ ألأنَّه فى أحد الطرفين يبتغى طلبَ شىء متخير[1] أم لغير ذلك ؟ .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنَّ جميعَ مايصيب الإنسانَ مما يخصُّ نفسَه أو جسمَه إذا وصل إليه بتدريج قلَّ إحساسُه به ، وضعُف ظهورُ أثرِه عليه . و إذا وصل إليه بَغْتَةً وضَرْبَة كَثُرَ إحساسُه به .

أمّا مثالُ ذلك فى الجسم فإنَّ الأمراضَ التى يخرج بها عن الاعتـدال على تدريج فليس يشعر بها إلا شعوراً يسيراً ، وربمـا لم يشعرْ بها[2] ألبتة . فإنْ خرج بهـا[3] على غير تدريجٍ تألَّم منها[4] جداً كالحال فى الدَّوَى[5] وأشباهِهِ من الأمراض ؛ فإنَّ الإنسانَ يخرج عن الاعتدال بها إلى الطرف الأقصى الذى يليه الموت ، فلا يحس بألمه لأنه على تدريج . ولو خرج دون ذلك الخروج ضربة للحقه من الألم ما لا قوام له به .

وكذلك الحال فى اللذات ؛ لأنَّ اللذةَ إنما هى عَوْدُ الإنسانِ إلى اعتدالِه ضَرْبَةً .

فاللَّذَّةُ والألمُ حالان يستويان فى أنهما يَرِدَان دفعة بلا تدريج ، فيستويان فى باب شدة الإحساس .

---

(١) فى الأصل « ينبغى طلوب سائر متخير » .
(٢) فى الأصل « به » .
(٣) فى الأصل « إليها » .
(٤) فى الأصل « منه » .
(٥) فى الأصل « الدو » وفى اللسان عن ابن سـيده « الدوى مقصور المرض والسل » دوى بالـكسر دوى فهو دو ودوى : أى مرض » .

وهـذه المسألةُ أحدُ الآثارِ التى ترد على الإنسان مَرَّةً بتدريج ، ومرة بغير [١٢٤-ا] تدريج ، فتصيرُ حالُ الإنسان بما لم يَحْتَسِبْه ، ولم يتدرجْ إليه بالمُزَاوَلَة / حالَ ما يصيبه ضربةً واحدةً مما ضَرَبْنا مثالَه ، فيكثرُ إحساسُه به وظهورُ أثره عليه .

(١١٠)

مسـألة

لِمَ صار البنيانُ الكريمُ[1] ، والقصرُ المَشِيدُ إذا لم يسكنْه الناس تداعى عن قرب ، وما هكذا هو إذا سُكِنَ واخْتُلِفَ إليه ؟

لعلك تظن أنَّ ذلك لأن السكان[2] يرمُّون منه ما استرمَّ ، ويتلافَوْن ما تداعى وتهدّم ، ويتعهدونه بالتَّطْرِيَةِ والكنس ، فاعلم أنَّ هذا ليس لذلك ؛ لأنك تعلم أنهم يؤثِّرون فى المسكن بالمشى والاستنادِ وأخذِ القُلاَعَةِ[3] وسائرِ الحركات المختلفةِ ما إنْ لم يُضْعِفْه على رمِّهم ولمِّهم كان بإزائه ومقابله . فقد بقيت العلّةُ على هذا ، وستسمعها فى عرْض الجواب عن جميع مسائلِ هذا الكتاب .

الجـواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنَّ معظمَ آفات البنيان يكون من تَشْعِيثِ الأمطارِ ، وانسدادِ مجارى المياهِ بما تحصِّله الرياحُ فى وجه المآزيبِ[4] ومسالكِ المياهِ التى تردُّ المياهَ إلى أصولِ الحيطان من خارج البناء وداخِلِه ، وبما يَتَثَلَّمُ من وجوه البنيانِ الكريمةِ

(١) فى الأصل « الكريمة » .
(٢) فى الأصل « الإنسان » .
(٣) فى اللسان « القلاع والقلاعة والقلاعة بالتشديد والتخفيف : قشر الأرض .. والطين الذى ينشق إذا نضب عنه الماء ، فكل قطعة منه قلاعة » .
(٤) المآزيب : جمع مئزاب ، وهو مصب ماء المطر ، كما فى اللسان .

بالآفات التى تُعرِّضُها لحركات الهواء والأمطارِ والبردِ والثُّلوجِ . وربما كان سبب ذلك قصبةٌ أو هشيمٌ من تبْنِ الطين الذى تطيِّره[1] الأرواح إلى مسلك الماء فتعطفُ الماءَ إلى غير جهته ، فيكونُ به خرابُ البنيان كله .

فأمّا ظهورُ الهوامِّ فى أصولِ الحيطان ، والعناكبِ فى سقوفِه ، وأخذُها من الجميع ما يتبيَّنُ أثره على الأيام فشىءٌ ظاهر ؛ وذلك أنَّ هذا / الضربَ من الخراب [١٢٤-ب] قبيحُ الأثرِ جدا يَنْبُو الطرفُ عنه ، ويسْمُجُ به البناءُ الشريفُ . وربّما أغفل السكّانُ بيتا من عُرْض[2] البناء إمّا بقصْدٍ وإما بغير قصد فإذا فُتِحَ عنه يُوجَدُ فيه[3] من آثار الدَّبيبِ من الفأر والحيّاتِ وضُرُوبِ الحشراتِ التى تتّخذُ لنفسها أكِنَّةً بالنَّقْبِ والبناء ، كالأَرَضَة والنّمل وما تجمعه من أقواتها ، ومن نسْج العنكبوت وتراكمِ الغُبْرَةِ على النُّقوشِ — ما يَمْنَعُ من دخوله . هذا إنْ سلِمَ من الوكْفِ[4] وتَطرُّقِ المياه وهدْمِها لِمَا تسيل عليه من حائط وسقف ، ورَضِّهِ بما يُثْقِله من طين السطُوحِ ، وتقصف[5] جميعُ الخشب والسّنادات والعَمَد . وإذا كان فيه السُّكّانُ مَنَعُوا هذه الأسبابَ العظيمةَ فى الخراب ، وكانَ ما يُشَعِّثُونه بعد هذه الأشياء يسيرا بالإضافة إليها ، فكان البناء إلى العُمران أقربَ ، ومن الخراب أبعد .

---

(١) فى الأصل « تطره » والأرواح : جمع ريح .

(٢) فى اللسان « عرض الشىء : وسطه وناحيته ، وقيل نفسه » .

(٣) فى الأصل « من فيه » .

(٤) فى اللسان « وكف البيت وكفاً ووكيفا ووكوفا ووكفانا ، هطل وقطر ، وكذلك السطح ومصدره الوكيف والوكف » .

(٥) فى الأصل « وتقصفه منها جميع » .

(١١١)

مســـــألة

لم صار الكريمُ الماجدُ النَّجْدُ[1] يَلِدُ اللَّئيمَ الساقطَ الوغْدَ[2] ؟ وهـذا يدل ذاك على تبايُن ما بينهما فى أغراض النفس وأخلاقِها مع قُرْب ما بينهما فى أصولِها وأعْراقها .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنَّ أخلاقَ النفسِ وإن كانت تابعةً مِزاج البدن فإنَّ التأديبَ والسياسةَ تُصْلِحُ منها إصلاحا كثيرا .

وربما كانَ مِزاجُ الابنِ بعيدا من مزاج الأبِ وانْضَافَ إلى ذلك سوء تأديبٍ ورداءةُ سياسة ، ويكفى أحدُهما فى الفساد فتختلف الشيمتان والمَذْهبان .

(١١٢)

[١٢٥-١]

/مسألة

لم إذا كان الإنسانُ بعيدا عن وطنه ومسقطِ رأسِه ومَلْهَى عينِهِ ومضطجَعِ جنبه ومطرب نفسه ومعدِنِ أُنْسِهِ — يكون أَخْمَدَ شوقا ، وأقلَّ قَلَقا ، وأطفأ نائرَةً وأسْلَى نَفْسا ، وألْهَى فؤاداً ، حتى إذا دَنَت الدِّيارُ من الدِّيارِ ، وقوى الطَّمع فى الجوار نَفِدَ الصبر ، وذهب القَرار ، وحتى قال الشاعر[3] :

---

(١) فى اللسان « ورجل نجْد ونجِيد ونَجُد ونجيد : شجاع ماض فيما يعجز عنه غيره ، وقيل هو الشديد البأس ، وقيل : هو السريع الإجابة إلى ما دعى إليه خيراً أو شراً والجمع أنجاد » .

(٢) فى اللسان « الوغد : الخفيف الأحمق الضعيف العقل الرذل الدنىء » .

(٣) هو إسحاق الموصلى كما فى الأغانى ٥/٩٤ وزهر الآداب ٢/٢٢١ .

وأعظم ما يكون الشوقَ يوما   إذا دنت الديار من الديار(١)

وهل هذا معنًى يعمّ أو يخصّ ؟ وما علّته ؟ وهل له علّة ؟

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذا المعنى موجودٌ فى الأشياء الطبيعيّةِ أيضا ، مستمِرٌ فيها ؛ وذاك أنك لو أرسلت حجرا من موضع عالٍ إلى مركزه لكانَ يبتدئ بحركته ، وكلّما قرُب من مركزه احتدّت الحركة ، وصارت أسرعَ إلى أن تصيرَ عند قُرْبهِ من الأرض على أحدّ ما تكون وأسرَعِه . وكلما كانَ الموضعُ الذى يُرْسَلُ منه الحجرُ أعلَى كانَ هذا المعنى فيه أبْيَنَ وأظهرَ . وكذلك حكْمُ النار والعناصرِ الباقيةِ إذا أرْسِلَتْ من غيرِ أمكنَتِها الخاصّةِ بها فإنّها كلما قرُبَتْ من مراكزها اشتدّت حركتُها ونزاعها .

ومثل هذه المواضعِ لا يُسْأَلُ عنها بِلِمَ ؛ لأنّها أوائلُ طبيعيّةٌ ، وغايَتُنا فيها أن نَعْرِفَها ، ونعلم أنها كذلك ، وكذلك حالُ النفس فى أنّها إذا كانت بعيدةً من مألَفِها كان نزاعُها أيْسَرَ ، فكلما دَنَتْ منه اشتد نزاعها وحركتها التى تسمى شوقا /. [١٢٥-ب]

وإنما قلتُ إن هذه المواضعَ لا يبحث عنها بِلِمَ ، لأنّ لِمَ إنما يُبْحَثُ بها عن طلب علّةٍ ومبْدأ . وهذه مبادئ فى أنفُسِها وليس لها علّةٌ أكثرُ من أن الأمور

---

(١) فى الأغانى « وأبرح » بدل « وأعظم » وقبل البيت :

حننت إلى الأصيبية الصغار   وشاقك منهم قرب المزار

وفى زهر الآداب « وكل مسافر يزداد شوقا » وكان إسحاق قال أولا : « وكل مسافر يشتاق يوما » فعابوا قوله : « يوما » وقالوا : هى لفظة قلقة فى هذا الموضع ، لم تحل بمركزها ولا لها موضع ، قال : فضعوا مكانها مثلها ، لا خيراً منها . فما استطاعوا ذلك ، فغيرها إلى ما أنشدت أولا) .

أنفسها كذلك ، أى مبادئها هى أنفسها ، ولم تكن كذلك لعلّة أخرى ، مثال ذلك : لو أن[1] قائلا قال : لِمَ صارت العينُ تُبصِرُ بهذه الطبقاتِ من العين ؟ ولم صارت ترى الشيء بحسب الزّاوية التى بينها و بين المُبصَرِ : إن كانت كبيرةً فكبيرة وإن كانت صغيرةً فصغيرة ؟ أو سأل : لم صارت الأذنُ تُحِسُّ باقتِراعِ الهواء على هذا الشكل — لَمْ يلزمْ الجوابُ عنه ؛ لأن الأشياء الواضحة التى هى أوائلُ إنِّيّاتُها هى لِمِّيّاتُها .

(١١٣)

مسألة

لم قيل : الرأىُ نائم والهوى يقظانُ ؟ ولذلك غلب الهوى الرأىَ ؟ . يُروى هذا عن حكيم العرب عامر بنِ الظَّرِب[2] .

أليس الرأىُ من حزب العقلِ وأوليائه ؟ فكيف غُلِب مع عُلُوِّ مكانه ، وشرفِ موضعِه ؟

وما معنى قول الآخرِ من الأوائل : العَقْلُ صديقٌ مقطوع ، والهوى عدوٌّ متبوع ؟

ما سببُ هذه الصداقةِ مع هذا العُقُوقِ ؟

وما سبب تلك العداوة مع تلك المتابَعَةِ ؟

وهل يرى هذا حقائقَ الأمورِ معكوسة منكوسة ؛ فإن الظاهرَ خارج عن حكمِ الواجبِ ، جارٍ على غير النظام الراتب ؟ .

---

(١) فى الأصل « أن لو » .

(٢) رواه الجاحظ فى البيان والتبيين ١/٢٦٤ وعامر هذا أحد المعمرين حرم على نفسه الخمر فى الجاهلية ، وحكم فى الخنثى حكما جرى الإسلام به كما فى المحبر لابن حبيب ص ٢٣٦ — ٢٣٧ ، وترجمته فى كتاب المعمرين للسجستانى ص ٤٨ — ٤٩ .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذا كلام خرج فى معرِض فصاحةٍ وخطابة . فأما معناه فهو أن الهوى / [١٣٦-أ] فينا قوىٌّ جدا ، والرأى ضعيفٌ ، وسبب ذلك أنا — معشر الناس — طبيعيون وجزء الطبيعةِ فينا أغلَبُ من جزء العقل ؛ لأنا فى عالَم الطبيعة ، والعقل غريب عنــدنا ، ضعيفُ الأثرِ فينا ؛ ولذلك نَـكِلُّ عند النظر فى المعقولات ، ولا نكل عند النظر فى الطبيعيات ذلك الـكلال .

والعقلُ و إن كان فى نفسه شريفاً عالىَ الرتبةِ فإنَّ أثرَه عندنا يسير .

والطبيعةُ و إن كانت ضعيفةً بالإضافة إلى العقل ، منحطة الرُّتبة — فإنها قويةٌ فينا ، لأنا فى عالَمِها ، ونحن أجزاء منها ، ومركَّبون من عناصرها ، وفينا قواها أجمع . وهذا واضح غيرُ محتاج إلى الإطْناب فى الشرح .

(١١٤)

مســـألة

حضر أبو بشر متى[١] صاحبُ شرح المنطق مجلساً ، فقـال له أبو هاشم المتكلِّمُ[٢] عائباً للمنطق : هل المنطق إلا فى وزن مَفْعِل من النُّطْق ؟

فحدِّثْنى : أأنصَفَ أبو هاشم ، وحزَّ الحق ؟ أم تَشَـيَّعَ وقال مالا يجوز أنْ يُستَمَعَ منه ؟ هذا مع محلِّه، وشدة توَقِّيه فى مقالته ، فإنَّ البيان عن هذا القدر يأتى على كنائِنِ العلم ، ويوضِّحُ طُرقَ الحِـكمة .

---

(١) هو أبو بشر متى بن يونس الذى انتهت إليه رياسة المنطقيين فى عصره كما قال ابن النديم فى الفهرست ص ٣٦٨ — ٣٦٩ . وكانت وفاته فى سنة ٣٢٨ . راجع طبقات الأطباء ٢/٢٣٥

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبى على الجبائى المتوفى سنة ٣٢١ هـ .

الجـــواب

قال أبو علي مسكويه — رحمه الله :

أمّا من طريق الوزن ، فقد صدق فيه أبو هاشم ، وأمّا من طريق الازْدِرَاء والعيبِ — إنْ كان قَصَدَ ذلك — فقد ظلَمَ ؛ لأنه لا عيبَ على العلمِ إلا من جهة خطأِ المخطئِ فيه لا من جهة اسمه . ولو كايَلَه أبو بشر مُكايَلةً ، فقال له : وهل المتكلمُ إلا في وزن مُتَفَعِّلٍ من الكلام ، وتصفحَ سائرَ العلومِ فقال فيها مثل [١٢٦-ب] هذاً ، وقال / هل التَّفقُّهِ إلا تَفَعُّلٌ من قولك فَقِهْتَ الشيء ؟ وهل النحو إلا مصدرُ قولك نَحَوْت الشيء أي قصدته — لكان هذا مستمرا ، وما أكثر ما يسمَّى الشيء من العلم بما لا تستحقه رتبته ، وما أكثر ما يسمى بما يحط من رتبته ، فلا ذاك ينفع في ذلك العلم ، ولا هذا يضر في هذا العلم .

وقد عرفتُ قوماً سمَّوْا أنفسَهُمْ المدركين ؛ وسمَّوا علومَهم الإدراكَ الحقيقيَّ ، وهو في غاية البعد من حقائق الأمور ، وقد سمَّى قومٌ أنفسهم المستحِقِّين ، وأهلَ الحق ، وما أشبه ذلك ، فكانوا فيه مدَّعين باطلا . وهذا لا يستحقُّ أكثرَ من هذا القول .

(١١٥)

مســـــألة

رأيت رجلا يسأل شيخاً من أهل الحكمة ، فقال له : العرب تؤنِّثُ الشمسَ وتذكِّر القمر ، فما العلة في ذلك ؟

وأيُّ معنًى عنَوْا بهذا الإطْباق ؟ فإنه إن خلا من العلة جرى مجرى الاصطلاح على غير غَرَضٍ مقصود .

فلم يُورِدْ ذلك الشيخُ شيئاً ، ولهذا لم أُسمِّه ؛ فإنَّ فى ذكره مع إظهار عجزه تعريضاً به ، وتحقيراً لشأنه ، وما يستحقّ بهذا اليسير أن يُجْحَدَ ما يصيب فيه الصواب الكثير .

قال السائل : فإن المنجمين يذكِّرون الشمسَ ويؤنِّثون القمر ، وهذا أيضاً من المنجمين اتفاق .

فأجاب ههنا وقال ما قالوه ، ولم يَعْجَزْ عن المسألة الأخرى لِقِصَرِ باعِه فى الأدب ، ولكن لم يَحْفَظْ فيها جواباً عن أهل العربية .

والمعنى فيه خافٍ ليس من شأن المتمسحِين[1] فى العلم ، بل من شأن المتبحِّرين فيه ، الخائضين فى غماره ، البالغين إلى قراره ، وهيهات ذلك العلم عميق البحر ، / عالى[2] الفلك ، وليس كل قلبٍ وعاء لكل سانحٍ ، ولا كلُّ إنسان [١٢٧-١] ناطقاً بكل لفظ ، ولا كلُّ فاعل آتيا بكل عمل .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما النَّحْوِيّونَ فلا يعلِّلُونَ هذه الأمورَ ، ويَذْكُرون أن الشيء المذكَّرَ بالحقيقة ربما أنَّثَتْهُ العرب ، والمؤنَّثَ بالحقيقة ربما ذكَّرَتْهُ العرب ، فمن ذلك أنَّ الآلةَ من المرأة بعينها التى هى سببُ تأنيثِ كلِّ ما يُؤَنَّثُ هى مذكَّرٌ عند العرب ، وأمّا آلةُ الرجل ، فلها أسماء مؤنَّثَةٌ .

فأمّا العُقَابُ والنارُ وكثيرٌ من الأسماء التى هى أولى الأشياء بالتذكير وهى مؤنثة وأمثالها فكثير . ولكنّ الشمسَ التى قَصَدَ السائلُ قَصْدَها بعينها ، فإنى أظنُّ

(١) فى الأصل « المسمجين » .
(٢) فى الأصل « على » .

السببَ فى تأنيث العرب إياها أنّهم كانوا يعتقدون فى الكواكب الشريفةِ أنّها بناتُ الله — تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً — وكلُّ ما كانَ منها أشرفَ عندهم عَبَدُوه . وقد سمّوا الشمسَ خاصّةً باسم الآلهةَ ؛ فإنَّ اللّاتَ اسمٌ من أسمائها ، فيجوز أنْ يكونوا أنّثوها لهذا الاسمِ ، ولاعتقادهم أنّها بنتٌ من البنات ، بل هى أعظمهُنّ عندهم .

(١١٦)

مسألة

هل يجوز لإنسان أن يَعِيَ العلوم كلّها على افتنانها وطرُقِها ، واختلافِ اللُّغات بها والعبارات عنها ؟

فإن كان يجوز فهل يجب ؟ وإن وجب فهل يوجد ؟ وإن كان وُجِد فهل عُرِف ؟

وإن كان جائزاً فما وَجْهُ جوازِه ، وإن كان يستحيل فما وجه استحالته / فإنّ [١٢٧-ب] فى الجواب بيانا عن خفيّات العالَمِ .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أحَدُ الحدودِ التى حُدّتْ بها الفلسفةُ أنّها علمُ الموجودات كلّها بما هى موجودات . ولكنْ ليس على الشرائط التى ذكرتَها فى مسألتك أعنى قولَكَ : « على افتنانها وطرقها واختلاف اللغات بها ، والعبارات عنها » ؛ فإنّ علْما واحدا من بين العلوم لا يجوز أن يحتوىَ على جميع هذه الشرائط فيه ؛ لأنّ جزئياتِ العلومِ بلا نهاية ، وما لا نهايةَ له لا يَخْرُجُ إلى الوجود . ولكن المطلوبُ من كل

علم هو الوقوفُ على كُلِّيَاتِهِ التى تشتمل على جميع أجزائه بالقوّة . مثالُ ذلك أنّ الطبَّ إذا تُعُلِّمَتْ أصولُه وقوانينُه التى بها يُسْتَخْرِجُ نوعُ المرض ، ونوعُ العلاج فقد كَفَى فيه ذلك . فأمّا أنْ يُعْرَفَ منه جميعُ أجزاء الأمراض فذلك محال . وكذلك تجد كتب جالينوسَ وغيره من الأطبّاء ، فإنّها تعلِّمُك أصولَ الأمراض والعلاجاتِ ، فإذا باشرْتَ الصناعة وَرَدَ عليك من أجزاء مرضٍ واحدٍ ما لا يُمْكِنُك إحصاؤه ، ويبقى من أجزائه ما لا يمكن إحصاؤه أحداً بعدك .

وإذا كان الأمر على ذلك فالجواب عن مسألتك يكون مقيَّدا على ما ذكرتُه . فأمّا اختلاف الطرقِ والعباراتِ فلا معنى لتعاطى معرفتِها ؛ فإنّ المقصودَ من العلوم هى ذواتُها من أيِّ طريق وُصِلَ إليها ، وبأى لغة عُبِّرَ عنها كان كافياً .

* * *

وأمّا قولك : هل يجب ؟ فأقول : إنه واجبٌ لأنّ التَفَلْسُفَ واجبٌ / من أجل [١٢٨-أ] أنه كمالُ الإنسانيّةِ ، وبلوغُ أقصى درجتها . وكلُّ شيء كان له كمالٌ فإنّ غايَته البلوغُ إلى ذلك الكمال . ومَنْ قَصَّرَ من الناس عن بلوغ كمالِه مع حصول الأسباب وارتفاع الموانع عنه فهو غيرُ معذور فيه .

* * *

وأما قولك : هل يُوجد ؟ فإنه موجودٌ ، لأنّ الفلسفةَ موجودة ، وهى صناعةُ الصناعات ، وما رتب شىء من أجزائها كما رتبت هى نفسها ؛ فإنه قد بدئ من أدنى درجة يبتدئ بها المتعلِّم إلى أقصى مرتبة يجوز أن يبلُغَها . وهذا[1] لجميعِه أصولٌ وشروحٌ على غاية الإحكام ، وهى معروفة موجودة غير ممنوع منها ، ولا مَضْنُونٍ بها على مَنْ يطلبُها ، وفيه مُنَّةٌ لتعلُّمِها .

---

(١) فى الأصل « وهل » .

(١١٧)

مسـألة

ما غضب الصَّارِف على المَصْرُوف ؟ هكذا تنشأ هذه المسألة ، وصورتُها أنك تُوَلَّى إمْرَةَ بلد ، أو قضاء مدينة فَتَرِدُ البلدَ وبه أميرٌ قبلك صُرِفَ بك فتعنفُ به ، وتغضَبُ عليه ، وتكَلَحُ[1] وجهك فى وجهه ، وهو ما[2] أغضبك ، ولا آذاك ، وليس بينكما لقاء ، ولا إساءة ولا إحسان .

ومن جنس هذا الغضبِ غضبُ الجلاَّد والسَّياف .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

لما[3] كان الصارفُ يستشعِرُ من المَصْرُوف أنه يبغضه ويكرهه لا محالة ، وفى الطباع أنْ يكره الإنسانُ من يكرهه ، ويبغضَ مَنْ يبغضُهُ — عَرَضَ هذا العارض لكلِّ صارف على كل مصروف .

وربما انضاف إلى ذلك أشياء أُخرُ ؛ منها أن المصروفَ ربما صُرِفَ عن [١٢٨-ب] خيانة أو جناية كثيرة / يعرض فى مثلها الغضبُ بالواجب . وربما انضاف إلى ذلك أنْ يُؤْمَرَ الصارفُ بالقبض على المصروف ، ومواقفته[4] على جناياته ، واستصفاء ماله[5] . وهذه أشياء تثير الغضب ، وتَزِيد فى مادَّتِهِ ، لاسيَّما والمصروفُ

---

(١) فى اللسان « كلَّح وجهه : عبَّسه والكلوح : تكشر فى عبوس » .

(٢) فى الأصل « فما » .

(٣) فى الأصل « قال لما » .

(٤) فى اللسان « واقفه مواقفة ووقافا : وقف معه فى حرب أو خصومة » .

(٥) فى اللسان « وأصفى الأمير دار فلان ، واستصفى ماله : إذا أخذه كله » .

يحتج لنفسه ، ويَدْفعُ عنها كلَّ ما نُسِبَ إليه من القبيح ، ويدافع عن ماله بما أمكنه . فأين يذهب الغضب عن هذا المكان ؟ وهل هو إلا فى حقيقة موضعه الخاصّ به ؟

فأمّا الجلّادُ والسيّافُ فلهما وجهٌ آخرُ من العذر ، وهو أنهما إنما يأخذان أجرة على صناعتهما ، وإنْ لم يُوَفِّيَاها حقّها خشيا اللّائمة والاستخفافَ ، وليس يمكنهما توفيةُ صناعتِهما حقوقها[1] إلا بإثارة الغضب . هذا مع العلّة الأولى التى ذكرتُها فى الصّارِف والمَصْرُوف .

(١١٨)

مسألة

لِمَ كان اليُتْمُ فى الناس من قِبَلِ الأب ، وفى سائر الحيوان من قِبَلِ الأمّ ؟

فإن قلتَ : لأنّ الأمّ ههنا كافلةٌ فإنّ الأمرَ فى النّاس كذلك ، وفيه سرٌّ غيرُ هذا ونظرٌ فوقَه .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنّ الإنسانَ من حيثُ هو حيوانٌ مشارِكٌ للبهائم فى هذا المعنى ، محتاجٌ إلى ما يُقيمه من الأقْوَات التى تحفظ عليه حيوانيّتَهُ .

ومن حيثُ هو إنسانٌ مشارِكٌ للفَلَك فى هذا المعنى يحتاجُ إلى ما يبلّغُه هذه الدّرجةَ بالتّعليم والتّأديبِ ؛ لأنّ الأدبَ يجرى من النّفس مجرى القوتِ من البدنِ .

(١) فى الأصل « حقوقهما » .

والذى يقوم بالحال الأولى هى الأم ، والذى يقوم له بالحال الثانية هو الأب .

ولمّا كانت الحالةُ الثانيةُ أشرفَ أحوالِه ، وهى التى بها[1] يصير هو ما هو ، [١٢٩-١] أعنى أنْ يصيرَ إنسانا / — وجب أنْ يكون يُتْمُه من قِبَل أبيه .

ولمّا كان سائرُ الحيوانات كالُ حيوانيتِها فى القوت[2] البدنىّ وجب أن يكونَ يُتْمُها من قِبَل الأمّ .

ولعلّ الإنسانَ قبلَ أنْ يبلُغَ حدَّ التعلُّم من الأب ، وفى حال حاجته إلى الرَّضاع إذا فقَدَ أمّه سُمّى يتيما من قبل الأم [و] لم يمتنعْ إطلاقُ ذلك عليه .

(١١٩)

مســـــألة

قال المأمون : « إنى لأعجب من أمرى : أُدبِّر آفاقَ الأرضِ وأعجِزُ عن رُقْعَة » — يعنى الشطرنجَ — وهذا معنًى شائعٌ فى الناس ، فما السبب فيه ؟ فإنّه إنما عجِبَ من خفاء السبب .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنّ الصناعاتِ لا يُكتَفَى فيها بالعلم المتقدِّمِ ، والمعرفةِ السابقةِ بها حتى يُضافَ إلى ذلك العملُ الدائمُ ، والارْتياضُ الكثيرُ ، وإلاّ لَمْ يكنِ الإنسانُ ماهراً . والصانعُ هو الماهرُ بصناعته . ومثال ذلك الكتابةُ فإنّ العالِمَ بأصولِها

---

(١) فى الأصل « به » .

(٢) فى الأصل « فى القلوب » .

وإنْ كان سابِقَ العلمِ ، غزيرَ المعرفةِ إذا أخَذَ العلمَ ولم تكنْ له دُرْبةٌ انقطعَ فيها ، ولم ينفعْه جميعُ ما تقدم من عِلْمِه بها . وكذلك حالُ الخياطةِ والبناء . وبالجملة كلُّ صناعةٍ مِهْنِيَّةٍ كقيادةِ الجيش ، ولقاء الأقرانِ فى الحروب ليس تكفى فيها الشجاعةُ ، ولا العلمُ بكيفِيَّتِها حتى يحصلَ فيها الارتياضُ والتَّدَرُّبُ فحينئذ تصيرُ صناعةً .

ولمَّا كانَ الشطرنجُ أحدَ الأشياءِ الجاريةِ هذا المجرى من الصناعات لم يُكْتَفَ فيه بالتَّدْبير ، ولا حُسْنِ التخيُّلِ ، ولا جودةِ الرَّأى حتى تنضافَ إلى ذلك مباشرةُ الأمرِ ، والدُّرْبَةُ فيه ؛ فإنَّ لكلِّ ضَرْبةٍ يتغير / بها شكلُ [١٢٩-ب] الشطرنج ضربةً من الرَّسيل[١] مقابِلَةً لها إمّا على غاية الصواب ، وإمّا بخلافه . ويُحتاجُ إلى ضبط جميع ذلك ، وتخيُّلِ تلك الأشكالِ كلِّها ضربةً بعد ضربةٍ على وجوه تصاريفها ، وليس يمكن ذلك إلاّ مع دُرْبةٍ ورياضةٍ .

(١٢٠)

مسألة

ما السبب فى استيحاشِ الإنسان من نَقْل كُنْيَتِه أو اسمِه ؟ فقد رأيتُ رجلا غيَّرَ كُنْيَتَه لضرورة لحِقَتْه ، وحالٍ دعَتْه ، فكان يَتَنكَّرُ ويقلق ، وكان يُكْنَى أبا حفص فا كْتَنَى أبا جعفر ، وكان سبَبُه فى ذلك أنّه قَصَد رجلا يتشيَّعُ فكرِهَ أنْ يَعْرِفَه بأبى حفص .

وكيف صار بعض الناس يَمْقُتَ الشيء لاسمِه دون عيْنِه ، أو لِلَقَبِه دون جوهرِه ؟ .

وما النُّفُورُ الذى يُسْرِعُ إلى النفس من النَّبزِ واللَّقب ؟ .

---

(١) الرسيل : اللاعب الذى يرسل القطع ، أى يوجهها .

وما السُّكونُ الذى يَرِدُ على النفس من النَّعْت ؟ وما هما إلا متقاربان فى الظاهر ، مُتَدَانيانِ فى الوَهْم .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنَّ للمعانىَ تلزمُها الأسماء ، ويعتادُها أهل اللُّغاتِ على مَرِّ الأيام حتى تصيرَ كأنّها هى ، وحتى يَشُكَّ قوم فيزعمون أنَّ الاسمَ هوالمسمَّى ، وحتى زعم قوم أفاضلُ أنَّ الأسامىَ بالطباع تصير إلى مُطَابَقَة للمعانى كأنهم يقولون إنَّ الحروفَ التى تؤَلَّف لمعنى القيام أو الجلوس ، أو الكوكب أو الأرض لا يصلح لغيرها من الحروف أن تُسَمَّى به ، لأنَّ تلك بالطبع صارت له .

واضطر لأجل هذه الدعوى أنْ يشتغلَ كبار الفلاسفة فى بمُنَاقضتِهم ، ووضع الكتب / فى ذلك ، فليس بعجب أنْ يألفَ إنسانٌ اسمَ نفسِه حتى إذا غُيِّر ظنَّ [١٣٠-أ] أنّه إنما يُغيَّر هو ، وإذا دُعِىَ بغيْر اسمِه فإنما دُعِىَ غيرُه ، بل يرى كأنما بُدِّل به نفسه .

ولقد سمعت بعض المُحَصِّلِين يستشير طبيباً ، ويخاف فيمايشكُوه أنه قد أصابه الماليخوليا[1] فقلت له : وما الذى أنكرْتَ من نفسك ؟ .

قال : يُخَيَّلُ لى أنَّ يمينى قد تحوّل شمالا ، وشمالى يميناً ، لستُ أشكُّ فى ذلك .

فلمّا امتدَّ بِىَ النظرُ فى مُسَاءلَتِه وجدْتُهُ كانَ قد تَخَتَّمَ فى يمينه مدّة التَّقرُّب إلى بعض الرؤساء من أصدقائه ، ثم لما فارقه لسفره اتَّفَقَتْ له إعادةٌ إلى التختُّم فى اليسار فعرَضَ له من الإِلْف والعادةِ هذا العارض .

---

(١) سبق شرحها فى صفحة ٢١١ .

فاعتبرْ بذلك يسهُلْ جوابُ مسألتِك ، وتعلم ما فى العادة من المُشَاكَلَة لما فى الطبع .

فأمّا كراهةُ الناس الشيء لاسمِه ، أو للقبِه ونَبْزِه ، فالجواب عنه قريبٌ من الجواب عن هذه المسألةِ ، وذلك أنّ الأسماء والألقاب أيضاً تكره لكراهة ما تدلُّ عليه للعادة الأولى ، فلو أنك نقلت اسم الفحم إلى الكافور فيما بينك وبين آخرَ لكان متى ذكر الفحم تصوّر السوادَ ، ولم يَمْنَعْه ما انتقَلَ فيما بينه وبينك إلى مسمَّى آخرَ أبيضَ طيِّبِ الرائحة ، وذلك لأجل العادة ، اللهم إلا أن يكونَ تركيب الحروف تركيبا قبيحا ، والحروفُ أنفسُها مستهجنة فإنّ الجواب عن ذلك قد مرّ فى صورِ هذه المسائل مستقصى[١] .

(١٢١)
مسألة

قال أبو حيان :

لم صار صاحب الهمّ ، ومن غَلَب عليه الفكرُ فى مُلِمٍّ يولَعُ بمسِّ لحيته/ [١٣٠-ب] وربما نكت الأرض بإصبعه ، وعَبِثَ بالحصى ؟ .

وقد يختلف الحال فى ذلك حتى إنك لتجد واحداً يحبُّ عند صَدْمَةِ الهمّ ، ولَوْعَةِ الحزن جَمْعاً وناساً ومجلساً مُزْدَحِماً ، يُرِيغ[٢] بذلك تفريحاً ، ويجد عنده خفاً[٣] . وآخرَ يفزع إلى الخلوة ، ثم لا يقع إلا بمكان موحش ، ونشز[٤] ضيِّقٍ

---

(١) راجع ص ٢٠ — ٢٤ .

(٢) فى اللسان « وفلان يريغ كذا وكذا : أى يطلبه ويديره وأنشد الليث :

يديرونني عن سالم وأريغه ... وجلدة بين العين والأنف سالم

(٣) فى اللسان « الخفة والخفة : ضد الثقل والرجوع ، يكون فى الجسم والعقل والعمل ، خف يخف خفاً وخفة : صار خفيفاً » .

(٤) فى الأصل « ونسر » .

وطريقٍ غامض . وآخرَ يؤثِرُ الخلوة ولكنْ يَجِيءُ إلى بستان حَالٍ[١] وروضٍ مُزْهِرٍ ، ونهرٍ جارٍ .

ثم تختلف الحال بين هؤلاء حتى إنك لتجد واحداً عند غاشِيَةِ ذلك الفكرِ أصْفَى طبْعاً ، وأذْكى قلباً ، وأحضَر ذهنا ، وحتى يقولَ القافيةَ النادرةَ ، ويصنِّفَ الرسالةَ الفاخرةَ ، وحتى يحفظَ علْماً جمّا ، ويستقبلَ أيّامَه نُصْحاً ، وآخر يُذْهَل ويَعْلَه[٢] ، ويزولُ عنه الرأيُ ويتحيّرُ حتى لو هُدِيَ ما اهتدى ، ولو أُمِرَ لما فقِه ولو نُهِيَ لما وَبِهَ[٣] .

الجـــــواب

قال أبو علي مسكويه — رحمه الله :

إن النفس لا تعطِّل الجوارح إلا عند النوم لأسباب ليس هذا موضع ذكرها .

والعقل يَسْتَهْجِنُ البطالة ، ولا بدَّ من تحريك الأعضاء فى اليقظة إما بقصدٍ وإرادةٍ ، وبصناعة ولأغراض مقصودة ، وإما بعبَثٍ ولهوٍ ، وعند غَفْلةٍ وسهْوٍ ؛ ولأجل ذلك نَهَتِ الشريعةُ عن الغَفْلةِ ، ونهى الأدب عن الكسل ، وأَمرَ الناس وسُوّاسُ المدنِ بترك العطلة واشتغالِ الناس بضروب الأعمال .

ولقباحَةِ العطلة ، ونفورِ العقل عنها اشتغل الفُرّاغ بلعب الشطرنج والنَّرْد على سخافتهما ، وأخذِهما من العمر ، وذهابهما بالزّمان فى غير طائل ؛ فإنَّ الجلوسَ بلا شغلٍ ولا حركة بغير ضرورة أمرٌ يأباه الناس كافة / لما ذكرناه . [١٣١-١]

فصاحب الفكر والهمِّ لا تَتَعَطَّلُ جوارحُه ، وإنما ينبغى أنْ يتعوّدَ الإنسانُ

(١) فى اللسان « ويقال للشجرة إذ أورقت وأثمرت حالية » .

(٢) فى اللسان « والعله : الوهن والحيرة » .

(٣) فى اللسان « الوبه الفطنة » .

بالتأديب حركاتٍ جميلةً مثلَ القضيب الذى وُضِعَ للملوك ، وقد كُرِهَ ذلك أيضا ونُسِبَ إلى التَّزَق ، وجُعِلَ فى جنس الوَلَعِ بالخاتم .

فأما مَسُّ اللحيةِ وقلْعُ الزِّئْبِر[1] من الثَّوْب فمعدود من المرض ؛ لأنه حركةٌ غيرُ منتظِمة ، ولا جاريةٍ على سُنَّة الأدب ؛ بل هو عبثٌ يدلُّ على أنَّ صاحبَه قد احْتَمَلَ حتى عَزَبَ عقلُه ، وذهب تمييزُه دفعة . ولا ينبغى ذلك لمن له تمييز ، وبه مُسْكَة أنْ يفعلَه ؛ بل يُنَبِّه عليه من نفسه ويتركه إن كان عادته .

فأما اختلاف الحال فى الناس فيمن يُحِبُّ الاجتماع مع الناس أو يحبُّ الخَلْوَةَ وغير ذلك مما حكيتَه ، وذكرتَ أقسامَه فإن ذلك تابع للمِزاج : وذلك أن صاحب السَّوْداء والفكر السَّوْداوىّ يحبُّ الخَلْوَةَ والتفرُّدَ ، ويأْنَسُ بذلك . وأما صاحب الفكر[2] الدَّمَوىّ فإنه يُحبّ الاجتماع والناس ، وربما آثر النُّزْهةَ والفرجةَ .

وأمَّا ما حكيتَ عمن يصنع الشعر ، ويصنِّفُ الرسالةَ ، ويَشْغَلُ نفسَه بالعلوم فجميعُ ذلك إنما يكونُ بحسب عادةِ مَنْ يطرُقه الفكر : فإنْ كان قبل ذلك ممن يرتاض ببعض هذه الأشياء ، أو يُكْثِرُ الفكر فيها فإنه بَعْدَ وُرُودِ العارض يلجأ إلى ما كان عليه ، ويعود إلى عادته بنفسٍ ثائرة مضطرة إلى الفكر فينفُذُ فيما كان فيه . ولا بدَّ أنْ يصيرَ ذلك الفكر من جنس ما دَهَمَهُ ، أعنى أنه يقول القافيةَ ويصنِّفُ الرسالةَ فى ذلك المعنى الذى طرأ عليه ، لكنْ يستعين عليه بفكر كأنْ يتصرَّفَ فى شِعْرٍ آخرَ فيرده إلى الأهمِّ / الذى يُقْلِقُه ويَحْفِزُه فيجىء كلامُه [١٣١-ب] وشعره أحدَّ وأصْفَى مما كان .

وأما الذى يُذْهَل ويَعْنَهُ ويَتَحيَّر فهو الذى لم يكنْ قبلَ وُرُودِ ذلك الشُّغْلِ عليه ممن لا يرتاض بشعر[3] ولا ترسُّل ، ولا عادتُه أن يلجأ إلى فكره ويستعملَه

---

(١) الزئبر بكسر الزاء والباء مهموز — ما يعلو الثوب الجديد مثل ما يعلو الخز والقطيفة

(٢) فى الأصل « وأما صاحب الفكر والفكر » .

(٣) فى الأصل « الشعر » .

فى استخراج الخَبَايَا واللَّطَائفِ ، فإذا طَرَقَهُ عارضٌ يحتاج فيه إلى فكر لم يجدْه ، وأصابه من الوَلَهِ والدَّهَشِ ما ذكرت .

(١٢٢)

مســـــألة

رأيتُ سائلا سأل فقال :

ما بالُ أصحابِ التوحيدِ لا يُخْبِرون عن البارى إلا بنفى الصفات ؟ .

فقيل له : بيِّنْ قولَك ، وابْسُطْ فيه إرادتَك .

قال : إن الناس فى ذكر صفات الله — تعالى — على طريقتين : فطائفةٌ تقول : لا صفات له كالسّمع والعلمِ والبصرِ والحياةِ والقدرةِ ، لكنه مع نَفْى هذه الصفاتِ موصوفٌ بأنه سميعٌ بصيرٌ حىٌّ قادرٌ عالم .

وطائفة قالت : هذه أسماء لموصوف بصفات هى العلم[1] ، والقدرة ، والحياة . ولا بدَّ من إطلاقها وتحقيقها .

ثم إنَّ هاتين الطائفتين تطَابَقتا على أنه عالمٌ لا كالعَالِمين ، وقادر لا كالقادرين وسميع لا كالسامِعين ، ومتكلمٌ لا كالمتكلِّمين .

ثم عادت القائلةُ بالصفات على أنّ له علما لا كالعلوم ، وانكَأَتْ على النَّفْى فى جميع ذلك .

وكانت الطائفتان فى ظاهر الرأى مثبتةً نافيةً ، معطيةً آخذةً إلا أنْ يُبَيِّنَ ما يزيدُ على هذا .

هذا آخر المسألة . والجوابُ عنها حرفان مع الإيجاز إنْ ساعدَ فهمٌ ، وتبسيطٌ مع البيان إنْ احتيج إليه فى موضعه إن شاء .

---

(٢) فى الأصل « العالم » .

/ الجـــــواب [١٣٢-أ]

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما قولك : الجواب عنها[1] حرفان مع الإيجاز فهو قريب مما قلتَ ، وذلك أنّ كلَّ صفةٍ وموصوفٍ يقع عليه وهْمٌ ، وينطلِقُ به لسانٌ فهو جُودٌ من الله تعالى ، وإبداعٌ له ، ومَنٌّ منه امْتَنَّ به على خَلْقِه ، وليس يجوز أنْ يوصَفَ الله — تعالى — بما هو مُبْدَعٌ ومخلوقٌ له .

فهذا مع الإيجاز كاف . ولا بدَّ من أدنى بَسْطٍ و بيانٍ فنقول :

إنَّ البرهانَ قد قام على أنَّ البارئ الأوّلَ الواحدَ هو — عزَّ اسمُه — متقدِّم الوجودِ على كل معقول ومحسوس ، وأنّه أوّلٌ بالحقيقة ، أى ليس له شيء يتقدَّمُه على سبيل علّةٍ ولا سببٍ ولا غيرِها . وما ليس له علّةٌ تتقدمه[2] فوجوده أبداً ، وما وجودُه أبداً فهو واجبُ الوجود ، وما كان كذلك فهو لم يزل ، وما لم يزل فليس له علّة ، فليس بمتركّبٍ ولا متكثّرٍ ؛ لأنه لو كان مركّبا أو كان متركّبا لكان قد تقدّمه شيء أعنى بسائِطَه أو آحادَه . وقد قلنا إنه أوّلٌ لم يتقدَّمْه شيء فإذَنْ ليس بمركّب ولا متكثّرٍ .

والأوصافُ التى يُثْبِتُها له من يُثْبِتُها ليس تخلو من أنْ تكونَ قديمةً معه ، أو مُحْدَثةً بعده .

ولو كانت قديمةً معه ، موجودةً بوجوده لكان هناك كَثْرةٌ ، ولو كانت كثْرةً لكانت — لا محالة — متركِّبَةً من آحاد . ولو كانت الآحادُ متقدِّمَةً ،

---

(١) فى الأصل « عنه » .

(٢) فى الأصل « تهدمه » .

أو الوَحْدَةُ — سيما التى تركبت منها الآحاد — والكثرةُ متقدِّمةٌ — لم يكن أولا[١] ، وقد قلنا إنه أول .

ولو كانت أوصافُه بَعْدَه لكان خاليا منها فيما لم يزل ، وخلصت له الوحدةُ .

[١٣٢–ب] وإنما حدث له ماحدث عن سبب وعلّة — تعالى الله وجلّ عمّا / يقول المُبطِلون — وقد قلنا إنه لا سببَ له ولا علّةَ .

* * *

وأما إطلاقنا مانُطْلِقُه عليه من الجودِ والقدرةِ وسائرِ الصفاتِ فَلِأَنّ العقلَ إذا قَسَمَ الشيءَ إلى الإيجاب والسَّلْبِ ، أو إلى الحَسَنِ والقبيحِ ، أو إلى الوجودِ والعدمِ — وَجَبَ أنْ ينظرَ فى كل طرفين فينسُبَ الأفضلَ منهما إليه ، إن كنّا لا محالةَ مشيرين إليه بوصف مثلا ، كأنّا سمعنا بالقدرة والعجزِ وهما طرفان ، فوجدنا أحدَهما مدحا ، والآخرَ ذمًّا ، فوجب أنْ نَنْسُبَ إليه ما هو مَدْحٌ عندنا . وكذلك نفعل فى الجود وضدِّه ، والعلمِ وخلافِه .

ومع ذلك فينبغى ألاّ نَقِيسَ على هذا القدْرِ أيضاً إلاّ إذا كان مَعَنا رُخْصَةٌ فى شريعة ، أو إطلاقٌ فى كتاب مُنَزَّلٍ ؛ لئلاّ نَبْتَدِعَ له من عندنا مَا لمْ تَجْرِ بِهِ سنّةٌ أو فريضةٌ ، ونحذر كلّ الحذر من الإقدام على هذه الأمور .

ولأنّا ضَمِنّا تَرْكَ الإطالة فى جميع أجْوِبةِ هذه المسائلِ فلنَقْتصِرْ على هـذا النَّبْذِ[٢] .

ومَنْ أراد الإطالةَ والتوسُّعَ فيه فلْيقرأْه من موضعه الخاصّ به من كتابنا الذى سميناه « الفوز » أو من كتب غيرِنا المصنَّفَةِ فى هذا المعنى إن شاء الله .

---

(١) فى الأصل « أول » .

(١) فى اللسان « النبذ الشىء القليل ، والجمع أنباذ » .

(١٢٣)

مســـألة

لم صار الإنسان فى حفظ الصواب أنفَذَ منه فى حفظ الخطأ ؟

شاهدُ هـذا أنك لو سُمتَ الثُقَلَ أن يتعلَّمَ الأدبَ ، ويعتادَ الصَّوابَ فى اللفظ كان أحْرَى بذلك ، وأجْرَأَ عليه من قاضٍ أو عَدْلٍ أو أديب عالِمٍ تَسُومُ واحداً منهم أنْ يتخَلَّقَ بخُلُقِ بعضِ العامَّة ، أو يقْتَدِيَ بلفظه فى خطابه وفسادِه ؛ ولهذا / تجد مائةً يُنْشِدُونك لأبى تمـام والبحترى ولا تجد ثلاثة يُنْشِدُونك [١٣٣ - ا] للطرى وأبى العبر(١) .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنَّ الصوابَ شئٌ واحدٌ ، وله سَمْتٌ يشير إليه العقل ، وتقتضيه الفِطْرَة السليمةُ من كل أحد . فأمّا الانحراف عن ذلك السَّمْتِ ، والخطأُ فيه وعنه فأمْرٌ لا نهايةَ له ، فلذلك لا يمكن ضبطُه . وإنْ انحرفَ عنه منحرِفٌ فإنما يكون ذلك منه كما جاء واتَّفق لا بإشارة من فَهْمٍ ، ولا دليلٍ من عقـل . وحفظُ مثالِ هذا عسيرٌ جداً ؛ إذْ كان الحفظُ إنما هو تذكُّرٌ لصورةٍ قيَّدها العقل ، وتلك الصورةُ هى مُقْتَضَى العقل ، أو رسمٌ من رسوم قُوَى العقل . فالإنسان مُعَانٌ على هذا الرَّسم بالفطرة ، ومُعَانٌ على تذكُّرِه — أيضاً — بالفطرة .

فأما العـدول عنه فهو كالعدول عن نقطة الدائرة التى تسمَّى مركزا ؛ فإنَّ

---

(١) راجع ترجمته فى الأغانى ٢٠/٨٩ — ٩٣ .

النقطةَ فى الدائرة — التى ليست مركزا — هى كثيرةٌ بلا نهاية ، وإنما المحدودةُ منها هى نقطةٌ واحدة ، أعنى التى بُعْدُها من جميع محيطِ الدائرةِ بالسَّواء .

(١٢٤)

مســـــألة

لِمَ صار العروضىُّ ردىءَ الشعر ، قليلَ الماء ، والمطبوعُ على خلافه ؟ ألَمْ تُبْنَ العروضُ على الطَّبْعِ ؟

أليست هى ميزانَ الطبع ؟ فما بالُها تخون ؟ قد رأينا بعض من يتذوق وله طبع يخطِئُ ويخرج من وزْنٍ إلى وزْن ، وما رأينا عروضيًّا له ذلك . فلِمَ كان هذا — مع هذا الفضل — أنقصَ مِمَّنْ هو أفضلُ منه ؟ .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

[١٣٣-ب] / إنَّ المطبوعَ من المولَّدين يلزم الوزنَ الواحدَ ، ولا يخرج عنه ما دام طبعُه يُطيعُ ذلك . ولـكنْ ربما سمعنا للشُّعراء الجاهليِّين المتقدِّمين أوزانا لاتقبلها[١] طباعُنا ، ولا تَحْسُنُ فى ذوقنا ، وهى عندهم مقبولةٌ موزونةٌ ، يستمرون عليها كما يستمرون فى غيرها ، كقول المرقِّش[٢]

لابنة عجلانَ بالطَّفِّ رُسُومْ لم يَتَعَفَّيْنَ والعهـدُ قَدِيمْ

وهى قصيدة مختارة فى المفضَّليَّات ، ولها أخَوات لا أحب تطويلَ الجواب بإيرادها — كانت مقبولةَ الوزن فى طباع أولئك القومِ ، وهى نافرةٌ عن طباعنا ، نظنها مكسورةً .

---

(١) فى الأصل « لا يقبله » .

(٢) هو المرقش الأصغر واسمه ربيعة بن سفيان ، راجع المفضليات ٢/٤٧ .

وكذلك قد يستعملون من الزِّحاف فى الأوزان التى تستطيبها ما يكون عند المطبوعين منّاً مَكْسورا ، وهى صحيحة . والسبب فى جميع ذلك أنّ القومَ كانوا يَجْبُرون بنغماتٍ يستعملونها مواضعَ من الشعر يستوى بها الوزن . ولأننا نحن لا نعرف تلك النّغمات إذا أنشدنا الشعر على السلامة لم يَحْسُنْ فى طباعنا ، والدليل على ذلك أنّا إذا عرفنا فى بعض الشعر تلك النغمة حَسُنَ عندنا ، وطَابَ فى ذوقنا كقول الشاعر(١) :

إنّ بالشِّعْبِ الذى دون سَلْعٍ لَقتيلاً دَمُــــه ما يُطَلّ(٢)

فإنّ هذا الوزْنَ إذا أُنْشِدَ مفكّكَ الأجزاء بالنغمة التى تخصه طابَ فى الذوق [و] إذا أُنْشِدَ كما يُنْشَدُ سائر الشعر لم يطب(٣) فى كل ذوق .

وهذه سبيلُ الزّحاف الذى يقع فى فى الشعر ممّا يطيب فى ذوق العرب وينكسر فى ذوقنا . ولولا أنّ الموسيقا مَرْكُوزَةٌ فى الطباع ، ووزْنَ النغم ومقابلةَ بعضِه بعضا مَجْبُولَةٌ عليه النَّفْسُ لما تساعدت النفوسُ كلُّها على قَبولِ / حركاتٍ [١٣٤-ا] أُخَرَ بعينها . وتلك الحركاتُ المقبولةُ هى النِّسَبُ التى يَطْلُبُها الموسيقىُّ ، ويبنى عليها(٤) رأيه وأصلَه .

والعروضىُّ إنما يتّبِــعُ هذه الحركاتِ والسكناتِ التى فى كل بيتٍ فيحصّلها بالعدد ، وبالأجزاء المتقابلةِ المُتَوازِنة . فإنْ نقصَ جزء من الأجزاء ساكنٌ أو متحركٌ فإنما يَجْبُرُه المُنْشِد بالنغمة حتى يتلافاه . فمتى ذهب عنه ذلك لم يستقم فى ذوقه ، ولم يساعدْ عليه طبعُه .

فأما مَنْ نقص ذوقُه فى العروض فإنما ذلك للغلط الذى يقع له فى بعض

---

(١) البيت للشنفرى من قصيدة يرثى بها خاله تأبط شراً ، كما فى اللسان ١٠/١٢٥ .

(٢) فى اللسان « سلع : موضع بقرب المدينة وقيل جبل بالمدينة » و « الطل : هدر الدم ، وقيل أن لا يثأر به أو تقبل ديته » .

(٣) فى الأصل « مما يطيب » .

(٤) فى الأصل « ويبنى عليه »

الزِّحافات التى يجيزها العروض ، وله مذهب عنـد العرب ، فيقع لصاحب الذَّوق الذى لا يعرف تلك النغمةَ التى تقوم بذلك الزحاف — أنه جائز فى كل موضع فيغلط مِنْ ههنا ، ويَتَّهِمُ أيضاً طبعَه حتى يظنَّ أنَّ المنكسرَ من الشعر أيضاً هو فى معنى المزاحَفِ ، وأنه كما لم يمتنع المزحوف من الجواز كذلك لا يمتنع هـذا الآخر الذى يجرى عنده مجراه . وهذا غلط قد عُرِفَ وجْهُهُ ومذهبُ صاحبِه فيه .

وأما واضع العروض فقد كان ذا علم بالوزن ، وصاحبَ ذوقٍ وطبعٍ فاستخرج صناعةً من الطباع الجَيِّدَة تستمرُّ لمن ليست له طبيعةٌ جيدةٌ فى الذَّوق ؛ ليتمَّمَ بالصناعة تلك النَّقِيصة .

وكذلك الحال فى صناعة النحو والخطابة ، وما يجرى مجراهما من الصنائع العلمية .

وليس يجرى صاحبُ الصناعة ، وإن كان ماهراً فى صناعته — مجرى الطبع الجيد الفائق .

(١٢٥)

مســألة

[١٣٤–ب] ما معنى قول بعض القدماء : العالِمُ أطول عمراً من الجاهل بكثير / وإن كان أقصرَ عمراً منه ؟ .

ما هذه الإشارة والدَّفينَةُ ؛ فإنَّ ظاهرَها مُنَاقَضَةٌ ؟ .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد تبيَّنَ من مباحث الفلسفة أن الحياةَ على نوعين : أحدهما حياةٌ بدنيةٌ وهى

البهيمية التى تشاركنا فيها الحيوانات كلُّها . وحياةٌ نفسيةٌ ، وهى الحياة الإنسانيةُ التى تكونُ بتحصيل العلومِ والمعارفِ . وهذه [هى] الحياة التى يجتهد الأفاضل من الناس فى تحصيلها .

فالواجب أن يُظَنَّ بالجاهل الذى يحيا حياةً بدنيةً أنه ليس بحىٍّ بتّة ، أعنى أنه ليس بإنسان ، ولا حَيِيَ حياتَه .

فأما العالِم فالواجب أن يقال فيه : إنه هو الحى بالحقيقة كما أنَّ غيرَه هو الميت .

(١٣٦)

مســـألة

لِمَ صارت بلاغة اللسان أعسرَ من بلاغة القلم ؟ وما القلم واللسانُ إلا آلتان ، وما مُسْتَقاهما إلا واحدٌ ، فلم نرى عشرةً يكتبون ويُجيدون ويَبْلغُون ، وثلاثة منهم إذا نطقوا لا يجيدون ولايبلغون ؟ والذى يدلك على قلة بلاغة اللسان إكبارُ الناس البليغَ باللسان أكثرَ من إكبارهم البليغَ بالقلم .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

ذلك لأنَّ البلاغةَ التى تكون بالقلم تكون مع رويّةٍ وفكرةٍ وزمانٍ مُتَّسِع للانتقاد والتخيُّرِ والضَّرْب والإلحاقِ وإجالةِ الرَّوِيةِ لإبدال الكلمةِ بالكلمة . ومَنْ تبَادَهَ بالكلام متى لم يكن لفظُهُ ، ومعناه مُتَوافِقَيْن عرَضَ له التَّتَعْتُعُ والتَّلَجْلُج وتَمَضُّغُ الكلام ، وهذا هو العِيُّ المكروهُ المستعاذُ منه .

فأما البليغ فهو حاضر الذهن ، سريعُ حركةِ اللسان بالألفاظ التى لا يقتَصِرُ / [١٣٥-أ] منها أن يُبَلِّغَ ما فى نفسه من المعنى حتى تَتَفَرَّغَ له قطعةٌ من ذلك الزمان السريع

إلى توشيح عبارته ، وترتيبها باختيار الأعذبِ فالأعذبِ ، وطلبِ المُشَاكَلةِ والمُوازَنة ، والسَّجْع ، وكثيرٍ مما يُحْتَاجُ فى مثله إلى الزَّمانِ الكثير ، والفكرِ الطويل .

(١٢٧)

مسـألة

على ماذا يدل انتصابُ قامةِ الإنسان من بين هذا الحيوان ؟ فقد قال أبو زيد البَلْخِي الفلسفى [١] كلاماً سأحكيه .

الجـواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذا الرجلُ الفاضلُ الذى ذكرتَهُ إذا كان يوجَدُ له كلامٌ فى هـذا المعنى ، فالأولى بنا أن نَسْتَعْفِيَكَ الكلامَ فيه . وإذا كنتَ غيرَ مُعْفِينا ، فالاولى أن نكتفيَ بالإيماء إلى المعنى دون الإطالة ، فنقول :

إنَّ الحرارةَ إذا كانت مادَّتُها لطيفةً مُوَاتيةً فى الرّطوبة والاستِجَابَةِ إلى الامتداد فهى تمدُّ الجسمَ الذى تعلَّقتْ به إلى جهتها — أعنى العُلُوَّ — مدًّا

---

(١) اسمه أحمد بن سهل ذكره أبو حيان التوحيدى فى كتاب تقريظ الجاحظ كما نقل ياقوت فى معجمه ٢٩/٣ فقال « لم يتقدم له شبيه فى الأعصر الأول ، ولا يظن أنه يوجد له نظير فى مستأنف الدهر ، ومن تصفح كلامه فى كتاب « أقسام العلوم » وفى كتاب « أخلاق الأمم » وفى كتاب « نظم القرآن » وفى كتاب « اختيار السير » وفى رسائله إلى إخوانه ، وجوابه عما يسأل عنه ويبده به — علم أنه بحر البحور ، وأنه عالم العلماء ، وما رئى فى الناس من جمع بين الحكمة والشريعة سواه ، وإن القول فيه لكثير » وكانت وفاة أبى زيد فى سنة ٣٢٢ هـ . راجع ترجمته فى فهرست ابن النديم ص ١٩٨ — ١٩٩ وتاريخ حكماء الإسلام للبيهقى ص ٤٣ — ٤٣ ومعجم الأدباء ٦٤/٣ — ٨٦ .

مستقيما . وإنما يعرِضُ الانكبابُ والميلُ إلى جهةِ الأرض لشيئين : إمّا لضعف الحرارة ، و إمّا لقلّة استجابةِ المادة التى تعلّقتْ بها .

وأنت تَتَبيَّنُ ذلك و تتأمَّله فى الأشجار التى بعضها ينشعب نشعب مُرجَحِنَّة نحو الأرض .

و بعضها ممتدّة على جهة الاستقامةِ إلى فوق .

و بعضُها مركَّبَةُ الحركة بحسب مُقاومةِ المادّةِ ؛ لأنّ حركةَ الشيء المركّبِ

وما كان من الشجر والنباتِ مُمتدًّا على وجه الأرض غيْرَ مُنتصبٍ فهو لكثرة الأجزاء الأرضيّة فيه ، ولِضعْفِ الحرارةِ عن مَدِّهِ نحو العُلوِّ .

وما كان من الشجر / منتصِبا وقد تَشعّبتْ منه شعبٌ نحو الأرض ، ويمينا [١٣٥-ب] وشِمالا فلأنّ حركةَ النارِ والأرضِ قد تركّبتا فحدثَ منهما هذا الشكلُ المركّبُ بيْنَ الانتصابِ والارجحْنانِ .

وما كان من الشجرِ ممتدًّا كالقضيب إلى فوق كالسّرْوِ وما أشبهه فلأنّ أجزاءه الأرضيّةَ والرّطوبةَ المائيةَ فيه لطيفةٌ ، والحرارةَ قويةٌ فلم يَمْتَنِعْ من الحركةِ المستقيمةِ التى تحركها النار .

و إذا تأمّلتَ حقَّ التأمّلِ هذه الأمثلةَ لم يَعسُرْ عليك نقلُها إلى الحيوان إن شاء الله .

(١٢٨)

مســـألة

لم صار اليقين إذا حَدَث وطَرَأَ لا يثبُتُ ولا يستقرّ ؟ والشّك إذا عَرَض أرْسَى ورَبَض ؟

يَدُلُّك على هذا أنّ الموقِنَ بالشىء متى شكّكْتَه نَزَا فؤادُه ، وقَلِقَ به ؛

والشاكُّ متى وقفتَ به وأرشدته ، وأهديتَ الحكمةَ إليه لا يزداد إلا جُمُوحا ، ولا ترى منه إلا عُتُوًّا ونفُورا .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أظنُّ السائلَ عن اليقين لم يعرفْ حقيقتَه ، وظنَّ أنَّ لفظةَ اليقين تدلّ على المعرفة المُرْسَلَةِ ، أو على الإقناعِ اليسير . وليس الأمرُ كذلك ؛ فإن مرتبة اليقين أعلى مرتبةٍ تكون فى العلم ، وليس يجوز أن يطرأ عليه شك بعد أن صار يقينا . ومثال ذلك أن من علم أن خمسةً فى خمسة خمسةٌ وعشرون ليس يجوز أن يشك فيه فى وقت . وكذلك من علم أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين ليس يجوز أن يشك فيه .

وهذه سبيل العلوم المتيقنة بالبراهين ، وبالأوائل التى بها تُعْلَمُ البراهين .

[١٣٦-ا] فأما [ما] دون اليقين فمراتبه كثيرة على / ما بُيِّنَ فى كتاب « المنطق » .

والشكوك تعترض كل مرتبة بحسب منزلتها من الإقناع .

وإذا كان الأمر كذلك فليس يَرِدُ على قلب المُتَيَقِّن — أبداً — شك يَنْزُو منه فؤادُه ؛ بل هو قارٌّ وادِع لا تُحَرِّكُ منه الشكوكُ بَتَّةً .

فأما ما ذكرتَهُ من أن الشاك إذا أُرْشِدَ ، وأهديت له الحكمةُ لا يزداد إلا جُمُوحاً فإن ذلك يعترض لأحد شيئين : إما لأن المرشد لم يَتَأَتَّ للشاك ، ولم يدرجه إلى الحكمة فحمَّلَه ما لا يضطلع به ، وإما لأن الحكيم ربما نهىَ عن أشياء يميل إليها الطبعُ بالهوى . وقد علمتَ بما بيناه فيما تقدم أن قُوَى الهوى أغلبُ وأقوى فينا من قُوَى العقل ، فيصيرُ حالُه حالَ من يجذِبُه حَبْلان أحدُهما ضعيف والآخر قوى فهو — لا محالة — يستجيب للأقوى إلى أن تقوى عزيمته

على الأيام فيضعف القَوِىّ ، ويقْوَى الضعيفُ كما أشار به الحكماء ، وشِرْعَةُ الأنبياء .

(١٢٩)

مسـألة

لم صار النّاسُ يضحكونَ من السُّخَرَةِ[1] والمُضْحِكِ إذا لم يَضْحَكْ — أكْثَرَ من ضحكهم منه إذا ضحك ؟ وهـذا عارض موجود فى كل من ألهاك ولم يضحك .

الجـواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إن من شأن المُضْحِكِ أن يتطلّبَ أموراً مَعْدُولَةً عن جهاتها ؛ ليستدعىَ بذلك تعجبَ السامعِ وضحكَه .

وإذا لم يضحكْ هو فإنما يدل من نفسه أنه متماسك ، غيرُ مُكْتَرِثٍ للسبب الذى من شأنه أن يُعْجَبَ منه ويُضْحَكَ ، فيتضادّ الحال بالسّامع حتى يَقْتَرِنَ إلى السبب الأول السَّبَبُ الثّانى .

(١٣٠)

/ مسألة

[١٣٦-ب]

ما معنى قول العلماء على طبقاتهم : « النادر لا حكمَ له » . هكذا تجد الفقيهَ

(١) فى القاموس « ورجل سخرة كهمزة : يسخر من الناس ، وكبسرة : من يسخر منه » وفى الأصل « المسخرة » .

والمتكلِّمَ ، والنحويَّ ، والفلسفى . فما سر هذا ؟ وما علتــه وعلّتُه ؟ ولِمَ إذا نَدَرَ خلا من الحـكم ، وإذا شَذَّ عَرِىَ من التَعليل ؟

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

ليس الأمرُ على ما ظننتَه من أنّ جميعَ الطبقاتِ من العلماء يستعملون هــذه اللفظةَ . وإنما يستعملُها منهم مَنْ كانت طبقتُه فى العـلوم المأخوذةِ من التصفُّح والآراء المشهورةِ ؛ فإن هذه أوائلُ عند قوم فى علومهم . وأعنى بقولى أوائل أى أنهم يجعلونها مبادئَ مسلَّمةً بمنزلة الأشياء الضروريّةِ من مبادئ الحسِّ والعقــلِ فإذا فعلوا ذلك لم يُخْلُ من أن يرِدَ عليهم ما يخالف أصولَهم فيجعلونه نادراً وشاذّاً مثالُ ذلك : أنه تصفَّحَ رجل منهم يوما فى السَّنَة كيوم السبت مِنْ « كانونَ » أنه يجىء فيه مطر ، وبقى[1] إلى ذلك سِنينَ — حَكَمَ بأنّ هذا واجبٌ لابدَّ منه . فإنْ انتقض عليه ذلك زعم أنه شاذٌّ نادرٌ .

وكذلك من يَتَبَرَّكُ بيوم فى الشهر ، ويتشاءم بآخَرَ كما تفعله الفرس بأول يوم من شهرهم المسمّى « هرمز » ، وبآخرِ يومِ المسمّى « بانيران » فإنه لا يزال يُحْـكِمُ بأنّ هذا على الوتيرة ، فإن انتقض قالوا هذا شاذ ونادر .

وكذلك حال من حكم بحكم مأخوذٍ من أوائلَ غيرِ طبيعيَّةٍ ، وغيرِ ضروريّةٍ فإنه غيرُ مستمرٍّ له استمرارَ العلوم المبرْهَنَةِ المأخوذةِ الأوائلَ مــن الأمور الضروريّةِ .

[١٣٧-١] وأنتَ ترى ذلك عِياناً / ممن لا يعرف عِلَلَ الأشياء ولا أسبابَها من جمهور الناس ؛ فإنّ أحدَهم إذا رأى أمراً حدَثَ عند حضور أمرٍ آخرَ نَسَبَهُ إليه

---

(١) فى الأصل « ولق »

من غير أنْ يبحثَ هل هو عِلّتُه أم لا . وذلك أنه إذا رأى حالا تسرُّه عند حضور زيد زعم أنّ سببَ ذلك الحالِ زيدٌ . فإنْ اتفق حضورُ زيد مرة أخرى ، واتفقت له حالٌ أخرى سارَّةٌ قَوِيَ ظنُّه ، وزادت بصيرتُه ، فإنْ اتفق ثالثةً قَطَعَ الحكمَ .

وكذلك تكونُ الحالُ فى أكثرِ أمورِ هذا الصِّنف من الناس . لاجرم أنه متى انتَقَضَ الأمر زعموا أنه شاذٌّ .

ولهذه الحالِ عَرَضٌ كثير ، وذلك أنه ربما مازجَ أسبابا صحيحةً ، كما يُحكم فى الشتاء أنه يجيء مطرٌ يومَ كذا لأنه كذلك اتفق فى العام الماضى . فلأنّ الوقتَ شتاء ربما اتّفق ذلك مراراً كثيرة ، ولكنْ ليس سبب المطر ذلك اليوم بلْ له أسبابٌ أُخَرُ وإن اتّفق فيه .

فأمّا الرجل الفلسفى فإنه إذا تشبّه بغيره ، أو أخذ مقدماته من مِثْلِ تلك المواضع عَرَض له — لا محالةَ — ما عرض لغيره . ولذلك وجب أن تُنَزَّل الأمورُ مَنازِلَها فما كان منها ذا برهانٍ لم يَتَغَيّرْ ، ولم يُنْتَظَرْ ورُودُ ضدٍّ عليه ، ولا شكٍّ فيه .

وإذا كان غير ذى برهان إلا أن له دليلا[1] مستمراً صحيحاً سُكِنَ إليه ، وَوُثِقَ به .

فأمّا ماينحطُّ إلى الإقناعات الضعيفةِ فينبغى ألاَّ يُسْكَنَ إليه ، ولا يُوثَقَ به ، وانتُظِرَ أنْ ينقُضَه شيء طارئٌ عليه ، ولم يَمْتَنِع من الشّكوك والاعتراضات عليه

---

(١) فى الأصل « وإذا كان ذو البرهان إلا أن له دليلا » .

(١٣١)

مســـألة

قال بعض المتكلمين : قد علمنا يقينا أنه لا يجوز أن يتّفِقَ أنْ يَحُسَّ أهلُ [١٣٧-ب] محلَّةٍ الحلمَ / فى ساعة واحدةٍ ، وفصلٍ واحدٍ ، وحال واحدة . وإنْ جاز هذا فهل يجوز أنْ يَتّفِقَ فى أهل بلدة ؟

وإن جاز فهل يجوز فى جميع مَنْ فى العالم ؟

وإنْ كان لا يجوز أنْ يتّفقَ هذا فما عِلّتُه ؟ فإنَّ المتكلِّمَ سكت عند الأولى حين ذَكَرَ اليقينَ والضرورةَ . ولعمرى إنَّ الغش[1] حق ولكن العلة باقية .

وسيمر بيان ذلك على حقيقته فى « الشوامل » إن شاء الله .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنَّ الكلامَ على الواجب والممتنِع والممكنِ قد استقصاه أصحابُ المنطق ، وبلغ صاحب المنطق فيه الغايةَ . والذى يليق بهذا الموضع هو أن يقال :

إنَّ الواجِبَ من الأمور هو الذى يَصْدُقُ فيه الإيجابُ ويكذبُ فيه السّلبُ أبدا .

والممتنع ما يكذبُ فيه الإيجاب ويَصْدُقُ فيه السّلْبُ أبدا .

والممكن ما يصدق فيه الإيجاب أحيانا ويكذب فيه أحيانا ، ويكذب فيه السلب أحيانا ويصدق فيه أحيانا .

فإذا كانت طبائعُ هذه الأمورِ مختلفةً فسألتك هذه من طبيعة الممكنِ .

---

(١) كذا فى الأصل .

فإنْ جُوِّزَ فيه أن يكونَ جميعُ الناسِ يَفْعلونه فى حال واحدةٍ صُيِّرَ مِنْ طبيعةِ الواجب . وهذا محال

وأيضاً فإنَّ أرسطاطاليسَ قد تبيَّنَ أنَّ المقدماتِ الشخصيَّةَ فى المادَّةِ الممكنةِ والزمانِ المستقبلِ لاتصدق معاً ، ولا تكذب معاً ، ولا تَقْتَسِمُ الصِّدقَ والكذبَ مثال ذلك زيد يستحمُّ غداً ، ليس يستحم غدا زيد . فإن هاتين المقدمتين ليس يجوز أنْ تَصَدُقَا معا ؛ لئلاَّ يكونَ شىءٌ واحدٌ بعينه موجوداً وغيرَ موجود .

ولا يجوز أنْ تكذبا(١) معا ؛ لئلاَّ يكونَ شىءٌ واحدٌ موجوداً وغيرَ موجود

ولا يمكننا أن نقولَ إنهما تقتسمان(٢) الصدق والكذب ؛ لئلاَّ يُرْفَعَ بذلك الممكنُ .

وهذا قولٌ محيِّرٌ(٣) / فلذلك ألْطَفَ أرسطاليسُ فيه النظرَ فقال : [١٣٨-أ]

إنَّ الشىءَ الممكنَ إنما يصدُقُ عليه الإيجابُ أو السَّلبُ على غير تَحْصِيل .

والشىء الواجبُ والممتنعُ يَصْدُقُ عليهما الإيجابُ والسَّلبُ على تحصيل . أعنى أنَّه إنما يقتسمُ الصدقَ والكذبَ المقدماتُ الممكِنةُ بأن تُوجَدَ على طبيعتها الإمكانيَّةِ . فأمّا الضروريَّةُ فإنها تقتسم الصدقَ والكذبَ على أنها ضروريَّةٌ .

وهذا كلام بيِّنٌ واضحٌ لمن ارْتَاضَ بالمنطق أدْنَى رياضة . ومَنْ أحبَّ أن يَسْتَقْصِيَهُ فَلْيَعُدْ إليه فى مواضعه يَجِدْه شافياً .

(١٣٢)
مســـألة

سُئِلَ بعضُ العلماء بالنَّحو واللُّغةِ فقيل له : أَيَسْتَمِرُّ القياسُ فى جميع مايذهب إليه فى الألفاظ ؟ فقال : لا .

---

(١) فى الأصل « أن يكونا » .
(٢) فى الأصل « إنها يقتسم » .
(٣) فى الأصل « محير » .

فقال السائل : فينكسر القياسُ فى جميع ذلك ؟ فقال : لا .

فقيل له : فما السَّبب ؟ فقال : لا أدرى ، ولـكنَّ القياسَ يُفزَعُ إليه فى موضع ، ويُفزَعُ منه فى موضع .

وعرضت هذه المسألة على فيلسوف فأفادَ جواباً سيطلُعُ عليك مع إشكاله إن شاء الله .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أمّا قياسُ النحويين فليس مبنيًّا على أوائلَ ضروريّةٍ فلذلك لا يَسْتَمِرّ وإنَّما أجاب هذا الرجلُ العالمُ بالنحو عن القياس الذى يخصُّ صناعتَه ، ولمْ يلزمْه إلا ذلك .

فأمّا الفيلسوفُ فقياساتُه كلُّها مستمرةٌ لا ينكسر منها شىء ، لا سيّما ضربٌ من القياس وهو المسمَّى برهانا . وقد تقدَّمَ — فى المسألة المتقدِّمة إنَّ النادرَ لا حكمَ له كلامٌ يصلح أنْ يُجاب به ههنا فَلْتَعُدْ إليه إنْ شاء الله[1] .

(١٣٣)

[١٣٨-ب] / مســـألة

سأل سائل : هل خلق الله — تعالى — العَالَمَ لِعلَّةٍ أو لغير علَّة ؟

فإنْ كانَ لعلّة فما هى ؟

وإنْ كان لغير علة فما الحجَّةُ ؟ .

---

(١) راجع صفحة ٢٩٠ — ٢٩١

وهذه مسألة فيها شَعَبٌ كثيرةٌ ، ولها أهْدابٌ طويلة ، وليس الكلامُ فيها بالهيِّن السَّهلِ .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

ليس يجوز أنْ يقال : إنَّ الله خَلَقَ العالَمَ لِعِلَّة ؛ لِمَا تقدَّم من قولنا إنَّ العلَّةَ سابقةٌ للمعلول بالطَّبع .

فإنْ كانت العلةُ أيضا معلولةً لزم أنْ تكونَ لها علَّةٌ تتقدَّمُها . وهذا مارٌّ بغير نهاية ، وما لا نهايةَ له يصحُّ وجودُه .

فإذنْ لا بدَّ من أنْ يقالَ أحدُ شيئين : إمّا أنَّ العلَّةَ لا علَّةَ لها ، وإمّا أنَّ العالَمَ لا علَّةَ له غيرُ ذات البارى — تعالى ذكرُه —

فإنْ قيل : إنَّ للعالَمِ علةً غيرَ ذات البارى — تعالى — فإنَّ تلك العلَّةَ لا علَّةَ لها . فيجب من ذلك أنْ تكونَ العلَّةُ أزليَّةً ؛ لأنَّها واجبةُ الوجودِ . وإذا كانت كذلك لزم فيها جميع مُاسُلِّمَ فى ذات البارى — تعالى — ولو كان كذلك لكان أوّلا لم يزل . وقد قلنا فى البارى — تعالى — ذلك بالبراهين التى تأدَّتْ إلى القول به . وليس يجوز أنْ يكونَ شيئان لهما هذا الوصف ، أعنى أنَّ كلَّ واحد منهما أوّلٌ لم يزل . وذلك أنه لا بد أن يتفقا فى شىء به صار كل واحد منهما أول وأن يختلفا فى شىء به صار كل واحد منهما غيراً لصاحبه . وذلك الشىء الذى اشتركا فيه ، والذى / تباينا به لا بدَّ أنْ يكونَ فَصْلاً مُقوِّمًا ، أو مُقَسِّماً ، فيصيرُ [١٣٩-١] لهما جنسٌ ونوعٌ ؛ لأنَّ هذه حقيقةُ الجنس والنوعِ . فالجنسُ متقدِّم على النوعَ بالطبع . والنوعُ الذى يلزمه فصل مقوِّمٌ ليس بأوّل ؛ لأنّه مركبٌ من ذات وفصلٍ مقوِّمٍ . والمركَّبُ متأخِّرٌ عن بسيطِهِ الذى تركَّب منه .

فهذه أحوالٌ يناقِضُ بعضُها بعضا ، ولا يصحُّ معها أنْ يُدَّعَى فى شيئين أنّ كلَّ واحد منها أوّلٌ لم يَزَلْ .

وشرح هذا المعنى وإنْ طال فهو عائد إلى هذا النَّبْذِ الذى يَكْتَفِى [به] ذو القَرِيحَةِ الجيِّدةِ ، والذَّكاء التامّ .

(١٣٤)

مسألة

لِمَ يَضِيقُ الإنسانُ فى الراحة إذا توالَتْ عليه ، وفى النعمة إذا حالفته ؟ .

وبهذا الضِّيقِ يخرج إلى المرَح والنَّزَوان ، وإلى البَطَر والطُّغيان ، وإلى التَّحكُّك بالشَّر والتَّمرُّسِ به حتى يقع فى كلِّ مهوًى بعيد ، وفى كل أمرٍ شديد . ثم يعضّ على أنامله غَيْظًا على نفسه بسوء اختياره ، وأسفاً على تركه محمودَ الرأى ، ومُجانَبَتِه نصيحةَ النّاصحين مع ما يجدُ من الألم فى صدره من شَماتَةِ الشَّامتين . فما السرُّ المُنْزِى والمعنى المُوثِب ؟ ولذلك قالت العرب فى نوادر كلامها : نَزَتْ به البِطْنَةُ . أىْ أطْغَاهُ الشِّبَعُ ، وأبطرته الكِفايَةُ ، وأَتْرَفَتْهُ النِّعمةُ حتى بَطِر وأشِرَ ، واضطرب وانتشر . ومن أجل ذلك قال بعض السَّلَفِ الصالحِ : العافيةُ ملكٌ خفى لا يصبرُ عليها إلاّ ولىٌّ مُلْهَمٌ ، أو نبى مرسَلٌ .

هذا ، والناس مع اختلافهم يحبّون العافيه ، ويميلون إلى الراحة ، ويَعُوذُون من الشَّرِّ ، ومِمّا يُورِثُ منه ، ويُسْتَعْقَبُ عنه .

الجــواب

[١٣٩ـب] / قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

السَّببُ فى ذلك أنّ الراحةَ إنَّما تكونُ عَن تَعَب تقدَّمها لا محالة . وجميعُ

اللَّذَّاتِ يظهر فيها أنّها راحاتٌ من آلام . وإذا كانت الراحةُ إنما تكونُ عن تعَب فهى إنّما تُستَلَذّ وتُستَطَابُ ساعةَ يتخلّصُ من الشىء المتعِب . فإذا اتّصلت الراحةُ ، وذهب ألَمُ التعبِ لمْ تكن الراحةُ موجودةً ؛ بل بطَلَتْ وبطَلَ معناها . ومع بُطْلانِها بُطلانُ اللّذَّةِ . ومع بُطْلانُ اللَّذَّةِ غلط الإنسان فى الشوق إلى اللذة التى يجهل حقيقتها . أعنى أنه يشتاق إلى معنى اللّذة ويَجْهَلُ أنها راحةٌ من ألَم . فصار الإنسانُ كأنه يشتاق إلى تعب ليستريحَ بعَقَبِهِ .

وهذا المعنى إذا لاحَ للعالِمِ به وتَبيّنَه لم يَشْتَقْ إلى اللذّة بتّةً ، وصار قُصَارَاه إذا آلمه الجوع أن يُداوِيَه بالدواء الذى يُسَمَّى الشّبَع لا أنه[1] يقصد اللذةَ نفسَها بل يرى اللذة شيئاً تابعاً لغرضه لا[2] أنها مقصودهُ الأول ؛ ولذلك يَزْهَدُ العالِمُ فى الأشياء البدنيّةِ ، أعنى الدُّنيويّةَ ، وهى ما يتّصل بالحواسّ وتسمّى لذيذة . فأمّا الجاهل فلأنّه يعترضُ له ما ذكرنا بالضرورة صار يقع فيه دائماً ، فيحصُلُ فى هُمومٍ وآلامٍ وأمراضٍ لا نهايةَ لها . وعاقبةُ جميع ذلك النَّدَمُ والأسفُ .

(١٣٥)

مسألة

لِمَ صار بعضُ الأشياء تمامُه أن يكونَ غضًّا طريًّا ، ولا يُستَحسَنُ ولا يُستَطَابُ إلاّ كذلك ؟ .

وبعضُ الأشياء لا يُختَارُ ولا يُستَحْسَنُ إلاّ إذا كان عتيقاً قديماً ، قد مرّ عليه الزمان ؟

ولِمَ[3] لَمْ تكن الأشياء كلُّها على وجه واحدٍ عند الناس ؟

---

(١) فى الأصل « إلا أنه » .

(٢) فى الأصل « إلا » .

(٣) فى الأصل « ولو » .

وما السببُ فى انقسامها على هذين الوجهين ، فيه سِرٌّ ؟ .

[١٤٠-ا]

/الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

لمّا كانت كمالاتُ الأشياء مختلفةً ، أعنى أنَّ بعضَها تتمّ صورتُه التى هى كمالُه فى زمان قصير ، وبعضَها تتمّ صورتُه فى زمان طويل — كان انتظار الإنسانِ لِلْكمال منها ، وتَفْضيلُه[1] إياها بحسبه..

ولمّا كان الشىء يبتدئ وينتهى إلى الكمال ، ثم ينحطّ حتى يتلاشى ويعود إلى ما مِنْه بدأ — كان أفضل أحواله وقت انتهائه إلى الكمال . فأمّا حين صعوده إليه ، أو انحطاطه عنه فحالان ناقصان ، وإن كانت الأولى أفضلَ من الثانية .

و [لما كانت] هذه القضيّةُ مستمرّةً فيما كان فى عالَمِنا هذا ، أعنى عالَمَ الكون والفساد — وجب من ذلك أن تكونَ استطابةُ الناسِ ، واستحسانُهم لصورة الكمال فى واحدٍ واحدٍ من الأشياء المختلفة أيضاً مُخْتَلِفاً لأجل ما ذكرناه .

(١٣٦)

مســـــألة

لِمَ صار الإنسانُ إذا صام أو صلّى زائداً عن الفرض المشترك فيه حقّرَ غيرَه ، واشْتَطَّ عليه ، وارتفع على مجلسه ، وَوَجَدَ الْخُنْزُوانَةَ[2] فى نفســه ، وطارتْ النُّعرةُ فى أنفه[3] حتى كأنه صاحبُ الوحى ، أو الواثق بالمغفرة ، والمنفردُ بالجنّة .

---

(١) فى الأصل « وتفضيلهم » .

(٢) فى اللسان « ويقال هو ذو خنزوانات ، وفى رأسه خنزوانة : أى كبر » .

(٣) فى اللسان قال « الجوهرى : النعرة : مثال الهمزة . ذباب ضخم أزرق العين أخضر له إبرة فى طرف ذنبه يلسع بها ذوات الحافر خاصة ، وربما دخل فى أنف الحمار فيركب رأسه =

وهو مع ذلك يعلم أن العمل مُعرَّض للآفات، وبها يحْبطُ [ثواب] صاحبه؛ ولهذا قال الله — تعالى — : « وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا[1] » .

ولِمَا يَعْرِضُ له من هذا العارضِ علّةٌ ستنكشِفُ فى جواب المسألة ؟

وكان بعضُ أصحابِنا يضحك / بنادِرَةٍ فى هذا الفصلِ قال : [١٤٠-ب]

أسلم يهودىٌّ غداةَ يومٍ فما أمسَى حتى ضرَبَ مؤذِّناً ، وشتم آخرَ ، وغضِب على آخرَ . فقيل له : ما هذا أيها الرجل ؟

فقال : نحن معاشرَ القرّاء فينا حِدّةٌ !

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

كلُّ من استَشْعَرَ فى نفسه فضيلةً ، وكانَ هناك نقصانٌ من وجْهٍ آخرَ ، وخَشِيَ أن تَنْكَتِمَ تلك الفضيلةُ ، أو لا يعرفَها غيرُهُ منه — عرَضَ له عارض الكِبْرِ ؛ لأنّ معنى الكِبْرِ هو هذا . أى أن صاحبَه يلتمسُ من غيره أن يُذْعِنَ له بتلك الفضيلة ، ويعرفها له . فإذا لم يعرفْها تحرّكَ ضروبَ الحركةِ المضطربة[2] ؛ ولهذا صدق القائل : ما تكبّرَ أحدٌ إلا عن ذِلّةٍ يجدُها فى نفسه[3] .

وإنما السلامةُ من هذا العارضِ هو أن يلتَمِسَ الإنسانُ الفضيلةَ لنفسِه ،

= ولا يرده شىء ، تقول منه : نعر نعرا بالكسر ... ثم استعير للنخوة والأنفة والكبر . وفى حديث عمر : لا أقلع عنه حتى أنزع النعرة التى فى أنفه ، أى حتى أزيل نخوته وأخرج جهله من رأسه » .

(١) سورة الفرقان ٢٣ .

(٢) فى العقد الفريد ٢/٣٥٢ « ذكر الحسن المتكبرين فقال : يأتى أحدهم ينص رقبته نصاً ، ينفض مذرويه ، ويضرب أصدريه ، يملخ فى الباطل ملخاً ، يقول : ها أنا ذا فاعرفونى ... »

(٣) فى غرر الخصائص ص ٤١ « وقال عمر : ما وجد أحد فى نفسه كبراً إلا لمهانة يجدها فى نفسه » .

لا لشيء آخر أكثرَ من أن يصيرَ هو بنفسه فاضلا ، لأنْ يُعْرَفَ ذلك منه ، أو يُكرَمَ لأجله . فإنْ اتفَقَ له أن يُعْرَف فشيءٌ موضوعٌ في موضعه ، وإن لم يُعْرَف له ذلك لم يلتمِسْهُ من غيره ، ولم يكترث لجهل غيره به . فقد عَلِمنا أنَّ التماسَ الكرامة ومحبتها رذيلة .

ولأجل محبةِ الكرامةِ تعرّض قوم للمتالفِ ، وعرض لقومٍ الصَّلَفُ ، ولآخرين الهرَبُ من الناس ، إلى غير ذلك من المكاره .

والذى يجب على العاقل هو أن يلتمسَ الفضائلَ فى نفسه ليصيرَ بها على هيئة كريمةٍ ممدوحةٍ فى ذاته ، أكْرِمَ أم لم يُكْرَمْ ، وعُرِفَ ذلك له أم لم يُعْرَف . ويجعل مثالَه فى ذلك الصِّحّة ؛ فإنَّ الصحّةَ ؛ تُطْلَبُ[1] لذاتها ، ويَحْرِصُ المرء [١٤١-١] عليها ليصير صحيحاً/ حَسْبُ ، لا لِيُعْتَقَدَ فيه ذلك ، ولا لِيُكْرَمَ عليها .

وكذلك إذا جُعِلَتْ له صِحَّةُ النفس بحصول الفضائلِ لا ينبغى أن يَطلُبَ من الناس أن يكرموه لها ، ولا أنْ يعتقدوا فيه ذلك . ومتى خالف هذه الوصيةَ وقع فى ضروب من الجهالات التى أحدها الكِبْرُ ، والحالة التى وصفت .

(١٣٧)

مسألة

حكى بعض أصحابنا أن الرّشيد قال لإسحاقَ الموصلى[2] : كيف حالُكَ مع الفضل بن يحيى[3] ، وجعفرِ بن يحيى[4] ؟

قال : يا أمير المؤمنين ، أمّا جعفرٌ فإنى لا أصل إليه إلا على عسر ، فإذا وصلت إليه قبلت يده ، فلا يلتفت إلى بطرف ، ولا ينعم لى بحرف . ثم أصير إلى

---

(١) فى الأصل « لا تطلب » .

(٢) راجع ترجمة إسحاق (١٥٠ — ٢٣٥) فى وفيات الأعيان ١/١٨٢ — ١٨٤ .

(٣) قتله الرشيد فى سنة ١٨٧ راجع ترجمته فى وفيات الأعيان ١/٢٩٢ — ٣٠٥

(٤) توفى فى سجن الرشيد سنة ١٩٣ وترجمته فى وفيات الأعيان ٣/١٩٧ — ٢٠٥

منزلى فأجد صِلَتَهُ وبِرَّهُ وهداياهُ ، وتحفه قد سبقتنى ، فأبقى حيرانَ من شأنه .
وأمّا الفضلُ فإنى ما أغشى بابَه إلا ويَتَلقّانى ، ويَهشُّ لى ، ويخُصُّنى ، ويسألنى عن دقيق أمرى وجَليلِه ، ويصحبنى من بِشْرِه ، وطلاقة وجهه وتهلُّلِه ، ورقّة نَغمته — ما يغمرُنى ويُعجِزُنى عن الشُّكر ، وأبقى خجِلا فى أمره ، وليس غير ذلك .

فقال الرشيد عند هذا الحديث : يا أبا إسحاق فأيُّهما عندك آثر ؟ وفِعلُ[1] أيهما من نفسك أوقع ؟ فقال : فِعل الفضل .

هذا آخر الحكاية . وموضع المسألة منها :

ما السّبب فى تشريف إسحق فعلَ الفضل دون فعلِ جعفر[2] ؟ والفضلُ مبذوله عَرَضٌ لا بقاء له ، ولا منفعةَ به . ومبذولُ جعفر جوهر له بقاء ، والحاجةُ إليه ماسّةٌ ، والرّغَبات به منوطةٌ ، والآمال إليه مصروفة . الدليل على ذلك أنك لا تجد طالباً فى الدنيا لِبِشْرِ رجلٍ ، ولا ضارباً / فى الأرض لبشاشة إنسان . [١٤١-ب] وأنت ترى البرَّ والبحرَ مُترَعَيْنِ بمنتجِعِى المال ، وأبناء السؤال ، وخدم الآمال عند الرجال .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أمّا الحكاية فأظنها مقلوبة . وذلك أن الموصوفَ بالكِبْرِ هو الفضلُ[3] ،

---

(١) فى الأصل « فى فعل » .

(٢) قال ابراهيم الموصلى : « أما الفضل فيرضيك بفعله وأما جعفر فيرضيك بقوله » راجع الوزراء والكتاب ص ١٩٨ .

(٣) قال الجهشيارى فى الوزراء والكتاب ص ١٩٧ « وكان الفضل شديد الكبر فعوتب على ذلك ؛ فقال : هيهات ! هذا شىء حملت عليه نفسى لما رأيته من عمارة بن حمزة . فتشبهت به فصار خلقاً لا تتهيأ لى مفارقته . قال الواقدى : دخل الفضل بن يحيى على أبيه يتبختر فى مشيته وأنا عنده ، فكره ذلك منه فقال لى يحيى أتدرى ما بقى الحكيم فى طرسه ؟ فقلت : لا ، قال : بقى الحكيم فى طرسه أن البخل والجهل مع التواضع أزين بالرجل من الكبر مع السخاء ، فيالها حسنة غطت على عيبين عظيمين ! ويالها سيئة غطت على حسنتين كبيرتين ! ثم أومأ إليه بالجلوس » .

وهو صاحبُ الشرفِ فى العطاء ، وأمّا جعفر فهو الموصوف بالطلاقة والبِشْرِ[1] .
إلا أنّ المتّفقَ عليه أن إسحاق فضَّلَ صاحب الطلاقة — و إن كان فى الأكثرِ خالياً من برّه على صاحب البِرّ والعطاء الجزيل ؛ لماَ قرَنه بالكِبْر والتِّيه .

والناس على تفاوُت عظيم فى الموضع الذى سألتَ عنه ، وتعَجَّبْتَ منه .
وذلك أن منهم المحبَّ للثَّرْوَةِ واليَسَار ، ومنهم المحبّ للكرامة والجاه .

فأما محبُّ الثروة فقد يحبُّ الجاهَ والكرامةَ ولكن ليَكتَسِبَ بهما مالا .

وأما محب الجاهِ والكرامة ، فقد يحب المالَ والثَّرْوة ولكن ليكتسب جاهاً ، وينال كرامة .

وكلُّ طائفة من هاتين الطائفتين تزعمُ أنها هى الكَيِّسة ، وأن صاحبتها هى الغافلةُ البَلْهاء[2] .

والصَّحيحُ من ذلك أنّ كلَّ واحدٍ منهما ينازع إلى أمر طبيعىّ و إن[3] كان قَدْ مَالَ السَّرَفُ بهما جميعاً إلى الإفراط ؛ وذلك أنّ المالَ ينبغى أنْ يُعْتَدَلَ فى طلبه ، ويُكْتَسَبَ مِنْ وجهه ، ثم يُنْفَقَ فى موضعه . فمتى قَصَّرَ فى أحد هذه الوجوه صار شرِها ، وأورِثَ ذِلَّة ، وكَسبَ بُخْلا و إثْما .

وأمّا الكرامة فينبغى أنْ تكونَ فى الإنسان فضيلةٌ يَسْتحِقُّ بها أنْ يُكْرَمَ ، لا أنْ تُطْلَبَ الكرامةُ بالتعسّفِ ، أو بالكِبْر الذى ذَمَمْناه فيا تقدم من المسائل آنفا .

[١٤٢-١] فإذا كان الأمرُ على ما ذكرناه ، وكانت الكرامةُ/تابعةً للفضيلة ، فالكرامة أشرفُ من المال تَتْبَعُه اللَّذّةُ .

---

(١) فى وفيات الأعيان ١/٢٩٢ « وكان سمح الأخلاق طلق الوجه ، ظاهر البشر ، وأما جوده وسخاؤه وبذله وعطاؤه فكان أشهر من أن يذكر » .

(٢) فى الأصل « يزعم أنه هو الكيس وأن صاحبه هو الغافل الأبله » .

(٣) فى الأصل « بإن » .

وبالجملة فإنّ المالَ ليس بمطلوب لذاته بل هو آلةٌ يُوصَلُ به إلى المآرب والأشْجَانِ[1] الكثيرةِ . وإنما يُحَبُّ لأنه بإزاء جميع المطلوباتِ ، أى به يتوصَّلُ إلى المحبوبات ، فأمّا فى نفسِهِ فهو حجرٌ لا فرق بينه وبين غيره إذا نُزِعَتْ عنه هذه الخصلةُ الواحدة .

فأمّا الكرامةُ فقد تُطلَبُ لذاتها إذا كان الطالبُ لها من جهة الاستحقاقِ بالفضيلةِ وذلك لِمَا تحصل عليه النفس من الالتذاذ الرّوحانىّ ، والسّرورِ النفسانىّ . وإنْ كانت من جهة النفس الغضبيَّةِ فإن هذه النفسَ وإنْ كانت دون الناطقةِ فإنّها فوقَ النفسِ البهيميَّةِ التى تَلْتَذُّ اللّذّات البدنيّة التى تشارِكُ فيها النباتَ والخسيسَ من الحيوانات .

***

فأمّا قولك : إنك تجد محبّى المال أكثر من محبى الكرامة فكذا يجب أنْ يكونَ ؛ لأنّ أكثر الناس هم الذين يُشْبِهُونَ البهائمَ وإنما[2] يَتَمَيَّزُ القليلُ منهم بالفضائل . فكما أنّ المتميزين بفضائلِ النفسِ النَّاطقةِ من القليل ، فكذلك المتميزون بفضائل النفس الغضبيّةِ أقلُّ من الجمهور .

(١٣٨)

مســـــألة

ما بال خاصَّةِ الملِكِ ، والدَّانِينَ منه ، والمُقَرَّبِينَ إليه — لا يجرى من ذِكْرِ[3] الملِكِ على ألسِنَتِهم مثل ما يجرى على ألسنة الأباعِدِ منه مثل البوّابين ،

(١) فى اللسان « الشجن : هوى النفس ، والشجن : الحاجه أينما كانت ، والجمع أشجان »

(٢) فى الأصل « فإنما » .

(٣) فى الأصل « من ذلك »

والشَّاكِرِيَّةِ[1] ، والسَّاسَةِ ؛ فإنك تجدُ هؤلاء على غاية التَّشَيُّع بذكره ، ونهايةِ الدَّعوى فى الإشارة إليه ، والتَّكذُّبِ عليه .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

[١٤٩–ب] / لسببين : أحدُهما أنَّ الأقربين إلى الملوك هم المؤدَّبون المستَصْلَحُون لخدمتهم . وفى جملة الآداب التى أُخِذُوا بها تَرْكُ ذكرِ الملك ؛ فإنَّ فى ذكرِهم إيَّاه ابتذالاً له وانتهاكاً لهيبته ، وهتكاً لحُرْمته . فأمّا أولئك الطَّبقةُ فلسُوء آدابهم لا يميِّزون ، ولا يأبَهُون لما ذكرْته فهم يجْرُون على طباع العامّةِ اللائقةِ بهم فى الافتخار بما لا أصلَ له ، وادِّعاء ما لا حقيقةَ له ، ولظنِّهم أنّهم ينالون بذلك كرامةً ومحلاً عند أمثالهم .

وأمّا السببُ الآخرُ فخوفُ حاشيةِ الملك من عقوبته ؛ فإنَّ الملِكَ يُعاقِبُ على هذا الذَّنْبِ ، ويراه سياسةً له ؛ لئلاَّ يتعدَّى ذاكِرُوهُ إلى إفشاء سِرّ ، وإخراج حديثٍ لا ينبغى إخْرَاجُه .

(١٣٩)
مسألة

ما الشُّبْهةُ التى عرضت لابن سالم البصرى فيما تفرَّدَ به من مقالته حين زعم أنَّ اللهَ — تعالى — لم يَزَلْ ناظراً إلى الدنيا ، رائياً لها ، مُدْرِكاً لها وهى معْدومة . فإنّ شَغَبَه وشَغَبَ ناصريه وأصحابه قد كَثُرَ بين العلماء .

فما وجهُ باطِلِه إنْ كان قد أُبْطِل ؟

وما وجه الحقِّ فيه إنْ كان قد حُقِّق ؟

---

(١) الشاكرية : الجند

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما شُبْهَةُ صاحبِ هذه المقالةِ فمركّبةٌ ؛ وذلك أنه لَحَظَ إدْراكَ الحيِّ منا فوجدَه بنوعين : أحدُهما عقليّ ، والآخر حِسّيّ . والحسيُّ منه وهميّ ومنه بَصرِيّ .

فأمّا الحسيُّ البَصَرِيُّ فإنما يُدْرِكُ المُبْصَرَ بآلةٍ ذاتِ طبقات ورطُوباتٍ وقَصَبةٍ مجوّفةٍ ذاتيّةٍ من بطن الدّماغ ، ويحتاجُ إلى جِرْمٍ مُسْتَشِفٍّ يكونُ بينه وبين المُبْصَر[1] ، / وإلى ضوء معتدلٍ ، ومسافةٍ معتدلةٍ ، وألاّ يكونَ بينهما [١٤٣-١] حاجزٌ ولا مانعٌ .

وأمّا الوهمُ فقد ذكرنا من أمره أنه يَتْبَعُ الحسَّ فلا يجوز أن يُتوهّمَ ما لا يُدْرَكُ ، أو يُدْرَكُ له نظير .

وأمّا الإدراكُ العقلى فليس يَحتاجُ إلى شىء من الحواسّ ، بل لِلْعقل نفسِه قوةٌ ذاتيّةٌ بها يُدْرِكُ الأشياء المعقولة .

والكلامُ على هذا الإدراكِ ألْطَفُ وأغْمضُ من الكلام فى الإدراك الحسيّ .

ولمّا اختلطتْ على صاحب المسألةِ هذه الإدراكاتُ ، وعَلِم أنّ البارىَ — جلّتْ عظمتُه — عالِمٌ بالأمور الكائنةِ سَمّى هذا العِلْمَ إدْراكا ، وظنّهُ من جنس إدْراكِنا وعلومِنَا الوَهْمِيّةِ فتركّبتْ الشُّبْهَةُ له من الظّنونِ الكاذبةِ .

وتحقيقُ هذه الإدراكاتِ وتمييزُها حتى يُعْلَمَ ما يَختصُّ به الحيُّ منّا ذو العقلِ والحسّ ، وكيف تكونُ إدراكاتُه للأمور الموجودةِ ، وتنزيهُ البارى — جلّ اسمُه — عن جميعِها إذْ كانت هذه كلُّها منّا انفعالاتٍ ، أعنى العلومَ والمعارفَ كلَّها ، وأنّه لا يجوزُ أنْ نعلمَ شيئاً محسوساً ولا معقولا بغير انفعال ، وأنّ

---

(١) فى الأصل « لبصر » .

اللهَ — تقدَّسَ وتعالى ذِكْرُه — ليس بمنفعلٍ ، وإنما يَعلَمُ الأشياء بنوعٍ أعلى وأرفع مما نعلَمُه — أمرٌ صعبٌ يُحتَاجُ فيه إلى تَقدِمَةِ علومٍ كثيرة .

وفيما ذكرناه كفايةٌ فى إيضاح وجهِ شبْهةٍ لهذا الرجلِ فيما ذهب إليه .

(١٤٠)

مســـألة

حَدِّثْنى عن وَلُوعِ الشاعرِ بالطَّيْف ، وتَشْبيبِهِ به ، واستِهتَارِه بذِكْرِه[1] . وهكذا تجدُ أصنافَ الناس . وهذا معروف عند من عبثَتْ به الصَّبابةُ ، ولحِقَتْه الرِّقَّةُ ، وألِفَتْ عينُـه حِلْيَةَ[2] شخص ومحاسِـنَه ، وعَلِقَ فؤادُه هَوَاهُ وحُبَّه .

/ الجـــواب

[١٤٣ب]

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الطيف هو اسم لصورة المحبوبِ إذا حصَّلَتْه النفس فى قوّتها المتخيَّلة[3] حتى تكونَ تلك الصّورةُ نُصْبَ عينه ، وتجاهَ وَهْمِه كلّما خلا بنفسه . وهذه حال تلحقُ كلَّ مَنْ لَهِجَ بشىء ؛ فإنَّ صورتَه تَرْتَسِمُ فى قوّتِه هذه التى تسمَّى المتخيِّلة وتكونُ ببطن الدماغ للقدّم . فإذا تكرّرَتْ هذه الصورةُ على المحبوب على هذه القوّةِ انتقشت فيها ولزمتها . فإذا نام الإنسان أو استيقظ لم تَخْلُ من قيامِ تلك الصورةِ فيها ، ويجدُ المشتاق فى النوم خاصّة إنْسَانَهُ ؛ لأنّ النوم يتَخَيَّلُ فيه أشياء

---

(١) فى اللسان « يقال : استهتر بأمر كذا أو كذا ، أى أولع به ، لا يتحدث بغيره ولا يفعل غيره » .

(٢) فى الأصل « الختلة » .

(٣) فى اللسان « والحلية : الخلقة ، والحلية : الصفة والصورة » .

مما فى نفسه ، فربما رأى فى النوم أنه قد وَصَل إليه الوُصولَ الذى يهواه ؛ فيكونُ من ذلك الاحتلامُ ، واستفراغُ المادّةِ التى تُحركه إلى الشّوق والاجتماع مع المحبوب ، فيزولُ عنه أكثرُ ذلك العارضِ ، ويصيرُ سبباً لبُرء تامّ فيما بعد .

(١٤١)

مســـألة

ما السبب فى تَرفُّع الإنسان عن التَّنْبِيه على نفسه بِنَشْرِ فَضْلِه ، وعَرْضِ حالِه وإثباتِ اسمه ، وإشاعةِ نَعْتِه ؟ وليس بعد هذا إلا إثباتُ الخُمولِ . والخُمولُ عدمٌ مّا ، وهو إلى النَّقْصِ ما هو ؛ لأنّ الخاملَ مجهولٌ ؛ والمجهولُ نقيض المعدومِ . ولا تَبَارِىَ فى المعدوم ، ولا تَمارِىَ فى الموجود .

وكانَ منشأُ هذه المسألةِ عن حال هذا وصفُها :

عرَضَ بعض مشايخِنا كتاباً له صَنَّفَهُ علينا ، فلمْ نَجِدْه ذكَرَ على ظهره : تأليف فلان ، ولا تصنيفَه ، ولا ذَكَرَ اسمَه من وجْهِ المِلْكِ . فقلْنا له : ما هذا الرأى ؟ . فقال : هو / شىء يعجبنى لِسِرّ فيه . ثم أخرج لنا كُتُباً قد كتبها فى [١٤٤-ا] الحداثة فيها اسمُه ، وقال : هذا أثرُ أيام النَّقْصِ .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنّ الفضلَ يُنَبّهُ على نفسه ، وليست به حاجةٌ إلى تنبيه الإنسانِ عليه من نَفْسه . وذلك أنّ الفضائلَ التى هى بالحقيقةِ فضائلُ تُشْرِقُ إشراقَ الشمس ، ولا سبيلَ إلى إخفائها لَوْ رَامَ صاحبُها ذلك . وأمّا الشىء الذى يُظَنّ أنه فضيلةٌ وليس كذلك فهو الذى يَخْفَى .

فإذا تعاطى الإنسانُ مَدْحَ نَفْسِه ، وإظهارَ فضيلتِه بالدَّعْوى تَصَفَّحَتْ العقولُ دعواه فبَانَ عَوَارُه ، وظهر الموضع الذى يَغْلَطُ فيه من نفسه . فإن اتّفق أن يكونَ صادقًا ، وكانت فيه تلك الفضيلةُ فإنّما يَدُلُّ بِتَكَلُّفِ إظهارها على أنه غيرُ واثقٍ بآراء الناس وتَصَفُّحِهِم ، أو هو واثقٌ ولكنّه يَتَبَجَّحُ عليهم ويفخرُ . والناس لا يَرْضَوْنَ شيئًا من هذه الأخلاقِ لدناءتها .

فأمّا الإنسانُ الكبيرُ الهِمَّةِ فإنه يَسْتَقِلُّ لنفسه ما يكونُ فيه من الفضائل ؛ لِسُمُوِّه إلى ما هو أكثرُ منه ، ولأنّ المرتبةَ التى تحصلُ للإنسان من الفضل وإنْ كانت عاليةً فهى نَزْرٌ يسيرٌ بالإضافة إلى ما هو أكثرُ منه . وهو مُتَعَرِّضٌ لطباع الإنسان مبذولٌ له ، وإنما يمنعُه العجزُ المُوَكَّلُ بطبيعة البَشَرِ عن استيعابه ، وبُلوغ أقصاه ، أو يَشْغَلُه عنه[1] بنقائصَ تعوقُه عن التماس الغايةِ القُصْوى من الفضائل البشريّة .

(١٤٢)

مسألة

سأل سائل عن النَّظْم والنَّثْر ، وعن مرْتبة كلِّ واحدٍ منهما ، ومزيّةِ أحدِهما ، ونسبةِ هذا إلى هذا ، وعن طبقات الناس فيهما ؛ فقد قدّم / الأكثرون [١٤٤-ب] النظمَ على النثر ، ولم يحتجّوا فيه بظاهر القولِ ، وأفادوا مع ذلك به ، وجانبوا خفيّاتِ الحقيقةِ فيه ، وقدّم الأقلّون النثرَ ، وحاولوا الحِجَاجَ فيه[2] .

(١) فى الأصل « عن » .

(٢) ذكر أبو حيان فى كتاب الإمتاع أن الوزير قال له فى الليلة الخامسة والعشرين « أحب أن أسمع كلاما فى مراتب النظم والنثر وإلى أى حد ينتهيان ، وعلى أى شكل يتفقان ، وأيهما أجمع للفائدة ، وارجع للعائدة ، وادخل فى الصناعة ، وأولى بالبراعة » فأجابه بما وعاه عن أرباب هذا الشأن ، والقيمين بهذا الفن ، راجع الإمتاع ٢/١٣٠ — ١٤٧ وروى فى « المقابسات مقابسة عن أبى سليمان فى النثر والنظم وأيهما أشد أثراً فى النفس » راجع ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .

الجـــــواب

قال أبو علي مسكويه — رحمه الله :

إنَّ النَّظمَ والنثرَ نوعان قسمان تحت الكلام ، والكلامُ جنسٌ لهما . وإنما تصحُّ القِسمةُ هكذا : الكلامُ ينقسم إلى المنظوم وغيرِ المنظوم . وغيرُ المنظومِ ينقسم إلى المسجوع وغيرِ المسجوع . ولا يزالُ ينقسمُ كذلك حتى ينتهيَ إلى آخرِ أنواعِه . ومثالُ ذلك مِمّا جرت به عادتُك أنْ تقولَ : الكلام بما هو جنسٌ يجرى مَجْرَى قولك الحيّ . فكما أنَّ الحيَّ ينقسِمُ إلى الناطق وغيرِ الناطق . ثم إنَّ غيرَ الناطقِ ينقسم إلى الطائر وغيرِ الطائر . ولا تزال تَقْسِمُهُ حتى تنتهيَ إلى آخرِ أنواعِه . ولمّا كان الناطقُ والطائرُ يشترَكان في الحيِّ الذي هو جنسٌ لهما ، ثم ينفصلُ الناطق عن الطائر بفصل النطقِ — فكذلك النظمُ والنثرُ يَشْتَرِكان في الكلام الذي هو جنسٌ لهما ، ثم ينفصلُ النظمُ عن النثر بفصلِ الوزنِ الذي به صار المنظومُ منظوما .

ولمّا كان الوزنُ حليةً زائدةً ، وصورةً فاضلةً على النثر صار الشعرُ أفضلَ من النثر من جهة الوزن .

فإن اعتبرتَ المعانيَ كانت المعاني مشتركةً بين النظم والنثر . وليس من هذه الجهة تَمَيُّزُ أحدِهما من الآخَرِ ، بل يكونُ كلُّ واحدٍ منهما صدْقا مرَّةً ، وكَذِبا مرَّة ، وصحيحاً مرّة ، وسقيما أخرى .

ومثال النظم من الكلام مثالُ اللَّحْنِ من النظم ، فكما أنَّ اللَّحنَ يكتسى منه النظم[1] صورةً زائدةً على ما كان له ، كذلك صِفَةُ / النظم الذي يكتسى [١٤٥-أ] منه الكلامُ صورةً زائدةً على ما كان له . وقد أفْصَحَ أبو تَمّامٍ عن هذا حين قال :

---

(١) في الأصل « منه المنطق النظم » .

هى جوهر نثرٌ فإنْ ألّفتَه بالنّظم صار قلائدا وعُقُودا(١)

(١٤٣)

مســـــألة

لم صار الحظرُ يثقلُ على الإنسان ؟

وكذا الأمرُ إذا وَرَدَ أخَذَ بالمخنَق، وسدَّ الـكَظَمَ(٢) . وقد علمتَ أنَّ نظامَ العـالَمِ يقتضى الأمرَ والنَّهْىَ ، ولا يَتِمَّانِ إلاَّ بآمرٍ وناهٍ ، ومأمورٍ ومنْهِىٍّ . وهذه أركانٌ ودعائمُ . ولـكنْ هٰهنا مَكتُومَةٌ بالإشرَافِ عليها يَكْمُلُ الإنسانُ فيَعْرِفُ المُلْتَبِسَ من المُتَخَلِّصِ .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنّ الأمرَ الذى أومأتَ إليـه والحظرَ إنما يقعان فى جنس الشّهواتِ التى تَجْمَحُ بالإنسـان إلى القبائح ، و بلزوم الأعمالِ التى فيهـا مشقّة وتؤدِّى إلى المصالح .

ولـمّا كان الإنسانُ ميلُهُ بالطبع إلى تَعَجُّل الشهوات غيرَ ناظرٍ فى أعْقَابِ يومه ، و إلى الهُوَيْـنَى والرّاحةِ فى عاجل اليومِ دونَ ما يُـكْسِبُ الراحةَ طُولَ الدّهر — ثَقُل عليه حَظْرُ شهواتِه ، والأمرُ الذى يَرِدُ عليه بالأعمـال التى فيها مشقة .

وهذه حال لازمةٌ للإنسان منذ الطُّفُولةِ ؛ فإنَّ أثْقَلَ الأشـياء عليه مَنْعُ

(١) فى الأصل «هو» راجع ديوانه ص ٤٦ وزهر الآداب ١/٥٩ وأخبار أبى تمام ص ١٠٨

(٢) فى اللسان « يقال . أخذت بكظمه : أى بمخرج نفسه ، والجمع كظام ، وفى الحديث : لعل الله يصلح أمر هذه الأمة ، ولا يؤخذ بأكظامها ، جمع كظم بالتحريك وهو مخرج النفس من الحلق » .

والدَيْه مآرِبَه ، وأخْذُهما إيّاه بكُلَفِ الأعمال النافعةِ ، ثم إذا كَمُلَ صارَ أثقلُ الناس عليه طبيبَه ومعالجَه ، ونَصيحَه فى المشورة ، وسلطانَه الذى يأخـذه بمنافعِه ومصالحِه .

وهذه حالُ الناس المنقادين لشَهَواتهم ، المتَّبعين لأهوائهم .

وقد يقع فيهم الجيِّـدُ الطبعِ ، الصحيحُ الرَّوِيَّةِ ، القويُّ العزيمةِ فلا يأتى من الأمور إلا أجلَها ، قامِعاً لِهَوَاه ، مُتحمِّلا ثقلَ مئونةِ ذلك ؛ لما ينتظره من حسْن العاقبةِ وإحْمادِها . / [١٤٥-ب]

ومثل هذا قليل ، بل أقلُّ من القليل ، وليس إلى أمثاله يوجَّـه الخطابُ بالأمر والنهى ، ولا إيّاه خُوِّف بالوعْد والوعيد ، وأُنذِر العذابَ الأليمَ .

(١٤٤)

مســـــألة

ما السبب فى أن[1] الخطيب على المنبر ، وبين السّماطين وفى يوم المحفل — يَعترِيه من الحَصَر والتَّتَعْتُع والخجلِ فى شىء قد حفِظَهُ وأتقنَه ، ووثِق بحُسْنه ونقَائه ؟

أتُرَاه ما الذى يَستَشعِر حتى يَضِلَّ ذهنُه ، ويَعْصِيَه لِسانُه ، ويتحيَّرَ بالُه ، ويُملكَ عليه أمرُه .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنَّ انصرافَ النفسِ بالفِـكْر إلى جهة من الجهات يَعُوقُهُ عن التصرُّف فى غيرها من الجهات ، ولذلك لا يقـدِرُ أحد أنْ يجمعَ بين الفـكر فى مسألة هندسيَّةٍ وأخرى نحويّةٍ أو شِعْرِيّة . بل لا يتمكّنُ أحد من تدبير أمرٍ دُنيويّ

(١) فى الأصل « ما سبب الخطيب » .

وآخرَ أُخْرَوِيّ في حال واحدة . ومَنْ تعاطَى ذلك فإنما يقطعُ لكل واحد جزءاً من الزمان وإنْ قلّ . فأمّا أنْ يكونَ زمانُ هذا[1] هو بعينه زمانُ هذا فلا .

وإنما عرض لنا هذا — معاشِرَ الناس — لأجل الْتِباسِنا بالهَيُولى ، واستعمالِ النفسِ المادّة والآلة . والأمر في ذلك واضحٌ بيِّنٌ مُشَاهَدٌ بالضّرورة .

ولمّا كان الفكرُ يومَ الحَفْلِ مُنْصَرِفاً إلى ما ينصرف إليه الناس من عَيْب إنْ وَجدوا ، وتقصيرٍ إنْ حفِظوا — اشْتَغَلَ الإنسانُ بتخوُّفِ هذه الحالِ ، وأَخَذَ الحَذَرَ منها فكان هذا عائقاً عن الأفعال التي تخصّ هذا المكان .

وهذا الاضطرابُ من النفس هو الذي يجعل الآلات مضطربةً حتى تحدثَ فيها حركاتٌ مختلفةٌ على غير نظام ، أعني التَّتَعْتُعَ وما أشْبَهَه ، وذلك أنّ مُسْتَعْمِلَ الآلةِ إذا اضطرب تَبِعَهُ اضطرابُ آلتِه لا محالة .

(١٤٥)

/ مســـألة

[١٤٦-١]

وما السبب في خجل الناظر إليه[2] ، وحياء الواقفِ عليه ، خاصة إذا[3] كان منه بسبب ، وضَمَّهُمَا نَسَب ، ورَجَعا إلى حالٍ جامِعَة ، ومذهبٍ مُشْتَرَك وما الفاصلُ[4] من المنظور إليه إلى الناظر ؟ وما الواصلُ[5] من المتكلِّم إلى السامع حتى يُغْضِيَ طرْفَه حيالَه ، ويَسُدَّ أُذُنَه . هذا شيء قد شاهدتُه ؛ بل قد دُفِعْتُ إليه . وإنما الْتأَمَتْ المسألةُ بالحادثة لأنّ التعجبَ تمكّنَ ، والاستطرافَ ثَبَتَ إلى أنْ

---

(١) في الأصل « هذا زمان » .

(٢) أي إلى الخطيب الذي سبق ذكره في المسألة السابقة .

(٣) في الأصل « وقلت إذا » وهي زيادة لا معنى لها .

(٤) في الأصل « وما الفاضل » . (٥) في الأصل « وما الوصل » .

وُقِفَ على السَّبَبِ الجالِبِ، والأمرِ الغالبِ. وعند ظهور العلة يَثْبُتُ الحُكْمُ، وبانكشاف الغطاء يقطع وَلُوعُ المُستَكْشِفِ.

فَسُبْحَانَ من له هذه اللطائفُ المَطْوِيَّةُ وهذه الخبيئاتُ المَلْوِيَّةُ عن العقول الزَّكيَّةِ، والأذهانِ الذَّكيَّةِ.

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله:

ينبغى أنْ نُعِيدَ ذِكْرَ السَّبَبِ فى الحياء والخجلِ ذِكْراً مُجْمَلا فنقول:

إنّ الحياء هو انحصارٌ يلْحَقُ الناسَ خوفا من قبيح. فإذا كان هذا هو الحياء فإنّ الإنسانَ إذا كان[1] بسببٍ من المتكلّمِ لَحِقَ نفسَه من العارض قَرِيبٌ مما يلحق المتكلّمَ؛ لأنّه يَخْشَى من وقوع أمرٍ قبيحٍ منه، أو كلامٍ يُعاب عليه مِثْلَ ما يخشاه المتكلّمُ.

وقد كُنَّا أوْمَأْنا فيما سبق [إلى] أنّ النفسَ واحدةٌ وإنما تتكثَّرُ بالموادِّ. ولولا ذلك لمَا كانَ لأحد سبيلٌ إلى أنْ يَنْقُلَ ما فى نفسه إلى نفس غيره بالإفهام، وفيما مَرَّ من ذلك فيما مضى كِفايةٌ؛ لأنّ ما يُحْتَاجُ إليه ههنا هو أنْ يظهرَ أنّ القبيحَ الذى يَخْتَصُّ بزيد يَعُمُّ عمراً أيضاً من جهة وإنْ كان عمرٌو غريباً من زيد فكيف إذا ضمَّه وإيّاه سببٌ أو نَسَبٌ.

وليس يحتاج أنْ يَنْفَصِلَ من المنظور إلى الناظر شىء؛ لأن أفعالَ النفسِ وآثارَها لا تكونُ على هذه الطّريقةِ الحِسّيَّةِ / والجِسْمِيَّةِ، لاسيما واستِشْعَارُ كلٍّ [١٤٦-ب] واحدٍ من المتكلّمِ والسامع استشعارٌ واحد فى تخوُّفِ القبيح، والحذَرِ من الزَّلَلِ

(١) فى الأصل «وإن النفس إذا كانت».

والخطأ ؛ فإن هذا الاستشعارَ يعرِضُ منه الحياء والخجلُ كما قلنا .

ومتى غلب على ظنِّ السّامع أنّ المتكلِّم يُسِيء ويَزِيغُ صارخوفُه وحذَرُه يقيناً أو شبيهاً باليقين فعظُمَ العارضُ له من الحياء حتى يلحقه ما ذكرتَ من الحركة المضطربةِ .

وكذلك حالُ المتكلِّم إذا لم يثقْ بنفسِه ، أو لم تكنْ له عادةٌ بالوقوف في ذلك المقام ، والكلام فيه ، فإنّ حذَرَه يشْتدُّ ، وحياءه يكثرُ ، وبزيادةِ الحياء يزدادُ الاضطرابُ ، ويمتنعُ القدْرُ من الكلام الذى تسمح به النفسُ عند توفُّرِ قوّتِها ، واجتماعِ بالِها ، وسكونِ جأْشِها ، وهُدُوءِ حركاتِها .

(١٤٦)

المســـألة

ما علّةُ كراهيةِ النفسِ الحديثَ المعادَ ؟

وما سبب ثقلِ إعادةِ الحديثِ على المستعَاد ؟ وليس فيه فى الحال الثانيةِ إلا ما فيه فى الحالةِ الأولى ، فإنْ كان فارِقٌ بينهما فما هو ؟ .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنّ النفسَ تأخذ من الأخْبار المُستطَرَفةِ والأحاديثِ الغريبةِ عندها شبيهاً بما يأخذه الجسمُ من أقْوَاتِه ، وما حصَّلَتْه النفسُ من المعارف والعلومِ ، فإعادتُه عليها بمنزلة الغِذاء من الجسمِ الذى اكْتَفَى منه . فإذا أعيد عليه غذاؤه هو الأوّلُ ثَقُلَ عليه ، واسْتَغْنَى منه . فكذلك حالُ النفسِ فى المعارف . وينبغى أن تُؤْخَذ هذه الأمثلةُ التى أوردْتُها عن الأجسام على ما ليس بالجسمِ أخْذاً لَطِيفاً لا يحصلُ

منه ظانٌّ فى تلك الأمورِ الشريفةِ فيفسُدُ على الإنسان تخيلُه ، ويذهبُ وهمُه منه مذهباً غيرَ لائق بالمعنى المقصودِ . وأرجو أنْ يكفىَ / الناظرَ فى المسائل ما حَدَّدْتُه [١٤٧ - ا] فإنى إنما أجبْتُ [مَنْ] له قَدَمٌ فى هذه العلوم ، وتَحَرُّمٌ بها . وينبغى لمنْ لمْ تكنْ له هذه الرُّتبَةُ أنْ يرْتَاضَ أوّلا بهذه العلوم ارْتياضاً جيِّداً ، ثم ينظرَ فى هذه الأجوبةِ إن شاء الله .

(١٤٧)

مســـألة

سألنى سائل فقال :

هل يجوز أنْ تَرِدَ الشريعةُ مِنْ قِبَلِ الله — تعالى — بما يأباه العقل ، ويخالفُه ويكرهُه ، ولا يجيزُه كذبح الحيوانات ، وكإيجابِ الدِّيَةِ على العاقلةِ .

وقد جَهَّزْتُ المسألةَ إليك ، ووجّهتُ أملِى فى الجواب عنها نحوَكَ . وأنت المدَّخَرُ لغريب العلم ، ومكْنونِ الحِكْمة . فإنْ تفضَّلْتَ بالجواب وإلاّ عَرَضْتُ عليك ما قلتُ للسائل ، وروَيْتُ ما دار بينى وبين المُجادِل ، فإنْ كان سديداً عَرّفْتَنِيه ، وإنْ كان ضعيفاً نصحْتَنى فيه . فالعلمُ بعيدُ السّاحلِ ، عميقُ الغَوْرِ ، شديدُ الموْجِ . ولولا فضلُ الله العظيمِ على هذا الخلْقِ الضّعيفِ لما وقف على شىء ، ولا نَظَرَ فى شىء ، لكنَّه لطيفٌ بعباده ، رءوفٌ يَبْتَدِئُ بالنّعمة قبْلَ المسألةِ ، وبالخيْرِ قبلَ التعرُّضِ .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

ليس يجوز أنْ تَرِدَ الشّريعةُ من قِبَلِ الله — تعالى — بما يأباه العقلُ

ويخالفه ، ولكنّ الشاكَّ فى هذه المواضع لا يعرف شرائطَ العقلِ ، وما يأباه . فهو — أبداً — يخلطه بالعادات ، ويظنُّ أنَّ تأبِّيَ الطّباع من شيء هو مخالفةُ العقلِ . وقد سمعتُ كثيراً من الناس يَتَشَكَّكُونَ بهذه الشكوك ، وحَضَرْتُ خصوماتِهم وجدالَهم فلمْ يتعدَّوْا ما ذكرتُه .

وينبغى أنْ نوطِّئَ للجواب توطئةً من كلامٍ نبيِّنُ فيه الفرقَ بين ما يأباه العقل وبين ما يأباه الطّبع ، ويتكرَّهُه الإنسانُ بالعادة فنقول :

[١٤٧ب] / إنَّ العقل إذا أبى شيئا فهو أبَدِيُّ الإباء له ، لا يجوز أن يتغيرَ فى وقت ، ولا يصير بتغير تلك الحال . وهكذا جميعُ ما يستحسنُه العقل أو يستقبحه . وبالجملة فإنَّ جميعَ قضايا العقلِ هى أبديَّةٌ واجبةٌ على حال واحدةٍ أزليّةٍ ، لا يجوز أنْ يتغير عن حاله . وهذا أمْرٌ مسلَّمٌ غيرُ مدفوعٍ ، ولا مشكوكٍ فيه .

فأما أمرُ الطبعِ والعادةِ فقد يتغيرَّ بتغيُّرِ الأحوالِ والأسبابِ والزمانِ والعاداتِ .

وأعنى بقولى الطبعَ طَبْعَ الحيوانِ والإنسانِ ، لا الطبيعةَ المطْلَقَةَ الأولى .

وذاك أنَّ اسمَ الطبيعةِ مشتركٌ . فقد بَيَّنَّا ما أردْنا بالطبع . وإذا كان ذلك بينًا من الأمثلة والأحوالِ المُقَرِّ بها فإنّا نعودُ فنقول :

إنَّ ذَبْحَ الحيوانِ ليس من الأشياء التى يأباها العقلُ وينكرُها[1] ؛ بل هو من القبيل الآخر ، أعنى من الأشياء التى تأباها بعضُ الطِّباع بالعادة .

ولو كان مِمّا يأباه العقلُ لكان أبَديًا لا يرضاه فى وقت ، ولا يأمُرُ به ، ولا يأنَسُ له . ونحن نشاهد مَنْ يأبى قتْلَ الحيوان لأنَّ عادتَه لم تَجْرِ به ، ومتى جرَتْ به عادتُه هانَ عليه ، وسُهل فعلُه ، وجرى مجْرى سائرِ الأفعالِ عند أصحابه . وأنت ترى القصَّابَ والجزَّارَ بل مُشَاهِدِى الحروبِ يهونُ عليهم ما يصعُبُ على

(١) فى الأصل « ولا ينكرها » .

غيرهم . وأيضا فإنّ الحيوانَ الذى يألَمُ بمرَضٍ لا يُعرَفُ علاجُه إذا أشفَق عليه العاقلُ ، وكرِه مُقاساتَه لِمَا لا علاجَ له يأمرُ بذبْحِه ؛ ليكونَ خَلاصُه فى الموت الوحِيِّ . أفترى العقلَ الذى أمر بذبحه يستحسِنُ ما كان مُستَقْبَحًا له ؟ أم تغيّر فعلُه الأبديُّ بطارئٍ طرأ ، وحادث حدث ؟ مع اعترافنا بأنّ العقلَ ليس من شأنه ذلك ؛ لأنه جوهرٌ أبديٌّ ، وجوهره هو حكْمُه ، ولذلك هو أبديُّ الحكْم . فإنّنا لا نظنُّ بأنّ حكْمَ العقل على العددِ والهندسةِ وسائرِ البراهين الطبيعيَّةِ / تغيّر عمّا [١٤٨-١] كان عليه منذ عشرة آلاف سنة ، أو يتغيّرُ إلى مثل هذا الزمانِ ، أو أكثرَ أو أقلّ ، بل نثق بأنه أبداً كان ويكونُ على وَتيرةٍ واحدة .

فأمّا الأمورُ التى تُستَقْبَحُ مرّةً ، وتُستَحْسَنُ أخرى ، وتُتأبّى تارة ، وتُتَقبّلُ ثانيةً فإنما لها أسبابُ أخر غيرُ العقل المجرَّدِ . فإنّ السِّياساتِ أبداً يعترضُ فيها ذلك ، وأمراضُ الأبدان والأمور [غير][1] الأبدية كلها — أبداً — مُعَرّضةٌ للتغير ، ويتغير الحكْمُ بتغيُّرِها ؛ بل لا يجوز أنْ تبقى لا زمةً بحال واحدةٍ ؛ لأنها أبداً فى السَّيلان والدُّثُورِ لِلزُومِ الحركةِ إياها . والحركةُ نفسُها هى تغيُّرُ الأشياء المتحرّكة إذ كلها متغيرة . وكذلك الزمانُ وما تعلّق به هو يتغير بتغيره .

وما يعرض للإنسان من كراهيةِ ذبْح الحيون إنما هو لمشاركته إيّاه فى الحيوانية ، ويخطر بباله عند مكروهٍ ينالُ البهيمةَ أنّ مثلَ ذلك المكروهِ سينالُه لمشاركتِه إيّاه فى الحيوانية ، فيحدُثُ له من النُّفُور عند هذا الخاطرِ ما يحدُثُ لكل حيوانٍ إذا تصوّر مكروها ، حتى إذا أنِسَ بذلك الفعلِ زال عنه ذلك النّفورُ ، وصار الذّبحُ والتّقصيبُ[2] يجرى عنه مجرى برْيِ القلَم ، ونحْتِ الخشبِ

(١) زيادة يوجبها المعنى .

(٢) فى اللسان « قصب الشىء يقصبه قصباً . واقتصبه : قطعه ، والقاصب والقصاب : الجزار ، وحرفته القصابة ، فإما أن يكون من القطع ، وإما أن يكون من أنه يأخذ الشاة بقصبتها ، أى بساقها » .

وكذلك حالُ مَنْ شاهد الحروبَ — وأنِسَ بها عند العراء المستوحشِ منها .

وههنا حالٌ أخرى أبْيَنُ مما ذكرتُه ، وهى أن العقل قد حَسَّنَ عند الإنسان إذا حصَل فى مكروه غليظٍ من الأعداء كمن يرى فى أهله وولدِه مالا يُطيق مشاهدتَه — أنْ يبذُلَ نفسه للقتْل ، ويختارَ الموتَ الجميـل على الحياة القبيحة . وهذه الرخصة من العقل مستمرةٌ فى كل حال يقبح بالإنسان أن يعيش فيها . أعنى أن يختار الموت عليها .

فالجوابُ إذن عن أمثال هذه المسائل أن يُقال :

إن العقلَ لا يستحسِنُ ولا يستقبِحُ شيئاً منها إلا بقرائنَ وشرائطَ . فأما هذا الفعلُ بعينه وحدَه فلا يتأبَّاه ولا يتقبَّله ، أعنى لا يحكم فيه بحكم أبدىٍّ [١٤٨-ب] أوّلىّ / كأحكامه التى عرفناها وأحطنا بها .

وهكذا الحالُ فى الأشياء التى تُعرَف بالخير والشرّ ، فإن كثيراً من الجهّال [يعتقد أن](١) الأشياء كلها منقسمةٌ إلى هذين . وليس الأمر كذلك . فإن اليسارَ والتمكُّنَ من الدنيا ليس بخير ولا شر حتى يُنْظَرَ فى ماذا يستعملُه صاحبه : فإن استعمل يسارَه ومالَه فى الأشياء التى هى خيرٌ فإن يسارَه خيرٌ ، وإن استعمله فى الشر فهو شر .

وكذلك كل شىء كان صالحاً للشىء ولضدِّه فليس يُطلقُ عليه أنه واحد منهما ، بل الأولى أن يقال : إنه يصلح لهما جميعاً كالآلات التى يُصْلَحُ بها ويُفْسَدُ فإن الآلات لا توصف بأنها مُصلحة ولا مُفسدة ، ولا تسمى أيضاً بالصلاح والفسادِ إلا بعد أن تُستعمل .

فهكذا يجب أن يقال فى الأمور التى تُسْتَحْسن أو تُسْـتَقبح فى أحوال ، وبحسب عادات إنها ليست حسنة عند العقل ولا قبيحة على الإطلاق حتى يتبين

---

(١) فى الأصل « يفعل الأشياء » .

واضعُها ومستعمِلُها وزمانها وأحوالها . فإن القصاص إذا[1] وقع عليه هذا الاسمُ حسُنَ لما فيه من حياة الناس ، وإذا وقع عليه اسم القتل بغير هذا الاعتبار صار قبيحاً لما فيه من تَلَف الحيوان .

وقد خَرَجْتُ فى هذه المسألة عن عادتى فى هذا الكتاب من الاختصار والإيماء إلى النُّكَتِ لكثرةِ ما أسمعُه من جهال «الثانوية» ومَنْ اغترّ بأمثلتهم ، وجَنَحَ إلى أقاويلهم مُصَدِّقاً بالخديعة التى خَلَصُوا بها إلى قلوب الأغمار من الناس حتى عَدَلُوا بهم عن الشرائع الصحيحة . ولو أن واحداً منهم سُئل عن القبيح والحَسَنِ مطلقاً أو مقيداً لما عرَفه إلا على سبيل الاختلاط .

على أنه لا يمتنع كل عاقل منهم إذا رأى حيواناً يضطربُ ويطولُ ذَمَاؤه فى قروح خارجة به ، أو قُولَنْجٍ[2] قد يئس من بُرْئه ، أو / مَهْوَاة تردَّى فيها [١٤٩-١] فتكسَّرَ منها — أن يُشِيرَ بذبحه وإن لم يتولَّ ذلك بنفسه .

ولعل ضروباً من المكاره تلحق الحيوانَ إذا طال عمرُه ليست بدون ما ذكرناه خلاصه منها بالموت الوَحِىّ لو فُطِنَ له . وإنما لا يتولى الذَّبْح بنفسه ، ويشيرُ على غيره به لأجل العادة والاستشعار الذى لزمه .

ولو أن هذا العاقل منهم بُلِيَ بسلطان يعذِّبُه عذابا يريد به أن يأتى على نفسه فى زمان طويلٍ ليذيقه العذابَ ، لبَادَرَ إلى الحكم بما يأباه قبلُ ، وتناول سمَّ ساعةٍ ، أو سأل أن يُرَاحَ من الحياة . وكذلك لو فُعِلَ بولده ، أو عِتْرَتِه[3] ، ما يكرهُه لاختار الموتَ على رؤيته . فكيف يكونُ المكروهُ مختاراً محبوبا ، والمستقبَحُ مُسْتَحسناً من جهة العقل لولا ما ذكرناه .

---

(١) فى الأصل « أحد وقع » .

(٢) فى مفاتيح العلوم ص ٩٩ « قولنج : اعتقال الطبيعة لانسداد المعى المسمى قولون » .

(٣) فى اللسان « قال ابن الأعرابى : العترة : ولد الرجل وذريته وعقبه من صلبه » وفى الأصل « أوعزته » .

فقد ظهر الجواب عن هذه المسألة ، وتبيّن أن كلّ ما كان قبيحاً فى وقت دون وقت لا يجوز أن يُنْسَبَ إلى العقل المجرّد ، وإلى أحكامه الأولية الأزلية . بل لا يقال فيه إنه قبيح ولا حسنٌ على الإطلاق . وإنما يُنْسَب إلى الطباع والعادات ، ثم يقالُ قبيحٌ بحسب كَيْت وَكَيْت ، وحَسَنٌ لكذا وكذا مقيداً غيرَ مطلق ، ولا منسوبٍ إلى العقل المجرّد .

فأما الدِّيَةُ التى على العاقلة ، فقد تكلّم الناس فى وجه السياسة بها . ووجه حُسنها بيِّنٌ لا سيما والمسألةُ المتقدمةُ قد أوضحتْها ، و بينتْ وجه الصواب فى أمثالها من الشُّبَه .

(١٤٨)
مســـــألة

قال أحمدُ بن عبد الوهاب فى جواب[١] أبى عثمان الجاحظ عن « التَّرْبيع والتَّدْوير »[٢] :

لا يقدِر أحد أن يَكذِب كَذِباً لا صدق فيـه من جهةٍ من الجهات ، وهو يُقْدِر أن يصدُق صدقاً لا كذبَ فيه من جهة من الجهات .

الجـــــواب

[قال أبو على مسكويه — رحمه الله] :

[١٤٩-ب] / إن كان الصدقُ والكذبُ إنما يقعان فى الخبَرِ خاصة من بين أقسام[٣] الكلام .

(١) لم يذكر أحد غير أبى حيان — فيما نذكر الآن — أن أحمد بن عبد الوهاب أجاب الجاحظ عن رسالة « التربيع والتدوير » برسالة عاياه فيها بمسائل ، وأن الجاحظ لم يجبه عليها ، وقد نقل أبو حيان نصوصا أخرى من رسالة أحمد بن عبد الوهاب ، فى مسائل يأتى ذكرها بعد .

(٢) طبعت هذه الرسالة فى « رسائل الجاحظ » التى طبعها السندوبى ص ١٨٧ — ٢٤٠ »

(٣) فى الأصل « من بين دون أقسام » .

والخبر الذى يسميه المنطقيون : القول الجازم ، وهو الذى تقع فيه الفوائد . وكانت أقسامه هى التى تكلَّم عليها أهل هذه الصناعة — فإن الخبر قد يكون كذبا مَحْضاً كما يكون صدقا محضاً .

وإن كان ذهب أحمد بنُ عبد الوهاب فى الصدق والكذب إلى غير ما عرفه هؤلاء القوم وتكلموا عليه فإنى غيرُ محصلٍ له ، ولا متكلِّم عليه .

(١٤٩)

مســـــألة

ذكرت فى هذه المسألةِ مسألةً ذكرَها أبو زيد البلخىّ حاكيا ، ومرَّ أيضاً بجوابها راويا . قال أبو زيد الفلسفىُّ البلْخىُّ : قيل لبعض الحكماء مامعنى سكونِ النفس الفاضلة إلى الصدق ، ونفورِها عن الكذب ؟ فقال : العلة فى ذلك كيْتَ وكَيْتَ .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنما تسكن النفسُ الفاضلةُ إلى ما كان من الخبَرِ مقبولا ، إما بوجوب مما اقتضاه دليلٌ من برهانٍ أو إقناعٍ قوىّ ، وما لم يكن كذلك فإن النفس — لا محالةَ — تردُّه وتأباه .

وأظن صاحبَ المسألة إنما أراد من هذه المسألة : كيف صارت النفْسُ تسكنُ إلى الحق بالقول المرسل ؟

فالجواب : أنّ النفسَ إنما تتحرّكُ حركَتَها الخاصَّةَ بها — أعنى إجالةَ الرّويّةِ — طَلَبا لِلحقِّ لتُصيبَه . ولولا طَلَبُها لما تحركتْ ، ولولا حركتُها هذه لما

كانت حيّةً تفيدُ الجسمَ أيضاً الحياة . فالنفسُ بهذه الحركةِ الدائمةِ الذاتيّة حيةٌ .
[١٥٠-ا] بل الحياةُ هى هذه الحركةُ من النفس ، وهى ذاتيةٌ لها كما قلنا . / وأنت تعرفُ ذلك قريبا من أنّك لا تقدِرُ أنْ تعطِّلَها من الرويّة والفكْر لحظةً واحدة ؛ لأنها — أبدا — إما مُرَوِّيَةٌ جائلةٌ فى المحسوس[1] ، أو مروِّيَةٌ جائلةٌ فى المعقول بلا فُتُور أبدا . وكذلك هى دائمةُ الحركةِ . وهذه الحركةُ إنما هى تِلْقاء أمْر ما . أعنى به إصابةَ الحقِّ فإذا أصابتْه سكَنَتْ من ذلك الوجْهِ . ولا تزال تتحرّكُ حتى تُصِيبَ الحقَّ من الوجوه التى تُمكِنُ إصابتُه [منها] . فإذا أصابتْه سكنتْ ؛ لأنَّ غايةَ كلِّ متحرّكٍ أن يَسْكُنَ عند بلوغه الغاية التى تحرَّكَ إليها .

ولعلّكَ تقِفُ من هذا الإيماء على غَوْرٍ بعيدٍ جدًّا . أعانك الله — تعالى — عليه بلُطْفه .

(١٥٠)

مســألة

قال أحمدُ بن عبد الوهابِ فى مُعَاياة الجاحِظِ :

« لِمَ صار الحيوان يتولّدُ فى النبات ، ولا يتولّدُ النبات فى الحيوان ؟ أى قد تتولّد الدودة فى الشجرة ، ولا تنبُتُ شجرة فى حيوان » .

فلِمَ لَمْ يجِبْ ؟.

الجــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إن الحيوان يحتاج فى وجوده إلى وجود النبات ، والنبات لا يحتاج فى

---

(١) فى الأصل « جالية فى الحواس » .

وجوده إلى وجود الحيوان . والسبب فى ذلك أن الحيوان أكثرُ تركيباً من النبات ؛ لأنه مركّب منه ومن جواهر أُخَرَ ، أعنى النفْسَ الحيوانيّـةَ ، ولذلك يكون الحيوان فى أوّل تكوُّنهِ نباتاً ، ثم تحصل من بعدُ حركة الحيوان .

وحصولُ أثرِ النفسِ فى الإنسان إنمـا يكونُ بعدَ أنْ تَسْتَتِمّ فى الرّحِمِ صورةُ النبات . ويكونُ استمدادُه الغذاء به هناك بعُروق متّصلةٍ برحم أمّه شبيهةٍ بعروق النّبات ، حتى إذا استكمل أيضاً صُـورةَ الحيوان ، وحصَلَتْ له النّفْسُ الحيوانيّةُ تقطّعت تلك / العروق ، وهو الطّلْقُ الذى يلحق الأمّ ، ويُحرِّكُ الولد للخروج . [١٥٠-ب] فإذا خرج وتنفّس فى الهواء فتح فَمَهُ واغْتَذَى به . ولا يزال تـكمُلُ فيه صُورةُ الحيوان إلى أن يَقْبَلَ أثرَ النفسِ النّاطقة ، ثم يكْمُلُ بها ويصيرُ إنسانا بقدْرةِ الله — تعالى — ولُطْفِ حِكْمَتِه — جلّ اسمُه —

فالنبات — كما ذكرنا — أبْسَط وأقدمُ وجوداً من الحيوان . أعنى أنّه لا يحتاج فى وجوده إلى وجود الحيوان . فهو يكتفى بمـادّتهِ من الأرض والهواء والماء والحرارةِ التى تأتيه من الشمس حتى يتمّ ويحصُلَ وجودُه .

فأما الحيوان فلا يكتفى بتلك الأشياء حتى تَنْضَافَ إليها مادّةٌ أخرى تَغْذُوهُ ؛ إذْ كان لا يكتفى بالبسائط من المـاء والأرضِ والهواء ، ويحتاجُ إلى النبات حتى يَغْذُوَه ، ويكمّلَ وجودَه ، ويحفظَ عليه قوامَه .

فإذا كان وجودُه وقِوَامُه بالنبات جاز أن يتَوَلّدَ فيه . ولمـا كان وجودُ النبات يتمُّ بغيرِه ، ولا يحتَاجُ إليه لم يتولّدْ فيه . ولو تولّد النبات فى الحيوان[1] — مع أنه لا يغـذوه ولا يحتاج إليه ، والطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً ولا لغواً — لأفْسَدَ الحيوانَ ، وفَسَدَ هو فى ذاته :

أما إفساده الحيوانَ ، فلحاجتِه إلى ما يُصَرِّفُ فيه عروقَهُ التى يمتصُّ بهـا

(١) فى الأصل « فى الحيوان لـكان » .

مادَّتَهُ التى تحفظُ عليه ذَاتَه ، وتعوِّضُه مما يتحلَّلُ منه ، ومتى ضرب عروقَه فى بَدَنِ الحيوانِ تفرّقَ اتّصالُه ، وفى تفرّقِ اتصالِ بَدَنِ الحىِّ هلاكه .

وأما هلاكُه فى نفسه وفساده فلأنّه لا يجدُ الماء البسيطَ ، والأرضَ البسيطةَ ، والهواء الذى منه قِوامُه ومادَّتُه ، فإنَّ الحيوانَ لا تُوجَدُ فيه هذه البسائطُ بالفعل .

وهذا كافٍ فى هذه المسألة .

(١٥١)
مسألة

[١٥١-١] / ما سبب [تساوى] الناسِ فى طلب الكيمياء حتى إنك لتجد الغنىَّ فى غناه ، والمتوسِّطَ فى توسُّطِه ، والفقير فى فقْرِه ، على شيمةٍ واحدة ؟

وما هو أوّلاً ؟ وهل له حقيقة ؟ فقد طال خوض الخائضين فيه ، وكثر كلام الناس عليه ، واصْطَرَع الحقّ والباطلُ ، والخطأُ والصوابُ ، والإحالةُ فيه . فكأنَّ الذى يثبته غير متحقّقٍ به ، والذى يدفعه غير ساكنٍ إلى دفعه و إبطاله .

هذا ، وقد تَمَّتْ من الناس به حيلٌ على الناس . ومتى وقفت على هذه المسألةِ وقفت من الحقائق على غَيْبٍ شريفٍ ، ومعنى لطيف .

وهل ما يُعْزَى إلى جابر بنِ حيّان[١] حقّ ، ولم يسند[٢] لخالدِ بْنِ يزيدَ[٣] أصْلٌ ؟

---

(١) هو أبو عبد الله جابر بن حيان بن عبد الله الكوفى ، المعروف بالصوفى . اختلف الناس فى أمره فقالت الشيعة إنه من كبارهم ، وزعم قوم من الفلاسفة أنه كان منهم ، وله فى المنطق والفلسفة مصنفات وزعم أهل صناعة الذهب والفضة أن الرياسة انتهت إليه فى عصره كما قال ابن النديم ، راجع الفهرست ٤٩٨ — ٥٠٣ .

(٢) فى الأصل « ولما ينشد » .

(٣) هو أبو هاشم : خالد بن يزيد بن معاوية بن أبى سفيان كان من أعلم قريش بفنون العلم ، وله فى صنعة الكيمياء والطب مؤلفات ، وكان بصيرا بهذين العلمين متقنا لهما ، وله رسائل دالة =

وهل يُسَلَّمُ مثلُ هذا فى الموضوع المُخْتَلَقِ ، والمفتعَلِ المخترَقِ[1] ؟

وإذا اشتَبَهَ الأمر هـذا الاشتباه كيف نَخْلُصُ إلى ما يَرْفَعُ الرَّيبَ ، ويُؤيِّدُ اليقينَ ؟ قد رأيتَ ورأينا ناساً اختلَفَتْ بهم أحوال ، وتقلّبت عليهم أمور بتصديق هذا البابِ وتكذيبِه .

وأطْرَفُ ماأرى فيه حلاوةُ الحديثِ به ، وخِلَابة[2] المتحدِّثِ بذكرِهِ ، وميلُ النفوسِ إليه حتى إنَّ المكذِّبَ لَيَفْرِغُ له[3] باله ، ويُصْغِي أذُنَه ، ويُخْلِي ذِهْنَهُ من غير أن يَحْلَى بطائل ، أو يَحْظَى بنائل .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما سبب طلبِ الناسِ الكيمياء فظاهرٌ بَيِّنٌ ، وهو أنهم حريصون على جميع المُتَعِ والشَّهَواتِ المختلفة فى المأكلِ والمشْرَبِ والمنكَحِ والنُّزَهِ التى تُقْتَسَمُ بينَ الحواسِّ .

ومحبّةُ الاستكثارِ والاستبدادِ ، والنَّهَمُ على الجمع والادّخار شىءٌ فى الطبيعة . وليس يوصَلُ إلى جميع ذلك إلا بالذّهب والفضّة ؛ لأنهما بإزاء جميع المآربِ على اختلافها . وكل إنسانٍ يَعلمُ أنه متى حصّلَهُما أو واحداً منهما فقد حصّلَ جميعَ المآربِ / على كثرتِها متى همَّ بها وأرادَها . ومع ذلك فهو يعدُّها ذُخْرًا لولده ، [١٥١ب]

= على معرفته وبراعته كما قال ابن خلكان . وقال ابن النديم إنه هو الذى عنى بإخراج كتب القدماء فى الصنعة ، وكان خطيبا شاعرا فصيحا جوادا حازما ذا رأى وكانت وفاته سنة خمس وثمانين للهجرة راجع ترجمته فى وفيات الأعيان ٢/٤ — ٦ وفهرست ابن النديم ٤٩٧ — ٤٩٨

(١) فى اللسان « قال أبو الهيثم : الاختراق والاختلاق والافتراء : واحد ، ويقال : خلق الكلمة واختلقها ، وخرقها واخترقها : إذا ابتدعها كذبا ، وتخرق الكذب وتخلقه » .

(٢) فى الأصل « به » .

(٣) فى اللسان « والخلابة . المخادعة ، وقيل : الخديعة باللسان . وقال الليث : الخلابة : أن تخلب المرأة قلب الرجل بألطف القول وأخلبه » .

ولأوقات شدَّتِه التى تلحقُه من فجائع الدنيا ومِحَنِها . فبهذَيْنِ الحجَرَيْنِ يتوصَّلُ إلى جميع ما ذكرناه ، ويَدْفَعُ جميعَ الشَّرِّ والمِحَنِ أيضاً بهما .

فهذا سببُ طلبِ الناسِ لهما ، وحرصِهم عليهما . وليس يُوصَل إليهما إلا بالمخاطَرَات الكثيرةِ ، ورُكُوبِ الأهوال ، وتَجَشُّمِ الأعمال الصَّعبة ، وغيرِ ذلك .

ثم هما معرَّضان للآفات والمتسلِّطين ، وأهل العَيْثِ ، وهما من هذه الجهة — إن صحَّتْ — أسهل شىء وأهونه .

* * *

فأما قوله : ما هو ؟ وهل له حقيقةٌ ؟ فإنَّ البحثَ المستقيم أنْ نبدأ أوّلا بهل هو ، ثم بما هو . وإذا بحثنا عن هل هو وجدْنا الأمرَ فيه مشكلا يُحتاجُ فيه إلى أخذ مقدماتٍ كثيرةٍ طبيعيَّةٍ وصناعيَّةٍ . وينبغى أنْ نُورِدَ شكوكَ الناس فى تلك المقدماتِ ، واحتياجَ مَنْ يرومُ حلَّها من مُثْبِتِي الصناعةِ فقد أكثروا فى ذلك . ثم نَرومُ نحن النَّظرَ فيها .

وقد اختلف المتقدمون من الفلاسفة فى ذلك والمتأخرون . وآخِرُ من تكلَّم على بطلان الكيمياء ، وإبطالِ دعاوى أصحابِها « يوسفُ بْنُ اسحاقَ الكِنْدِى »[1] وكتابُه مشهورٌ فى ذلك . وَرَدَّ عليه « محمدُ بْنُ زكريا الرَّازِى »[2] وكتابُه معروفٌ .

---

(١) كذا فى الأصل « وفى فهرست ابن النديم وطبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، وطبقات الأمم لصاعد أنه « أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن اسماعيل ابن محمد بن الأشعث بن قيس الكندى » قال ابن النديم إنه « فاضل دهره ، وواحد عصره فى معرفه العلوم القديمة بأسرها ويسمى فيلسوف العرب . وكتبه فى علوم مختلفة . وكان بخيلا ، راجع الفهرست ص ٣٥٧ — ٣٦٥ وتاريخ حكماء الإسلام ص ٤١ وطبقات الأطباء ١/٢٠٦ — ٢٠٩ وطبقات الأمم ص ٥٩ .

(٢) سبق التعريف به ص ١٨٠ .

ثم قد شاهدْنا فى أهل عصرِنا جماعةً يُثْبِتون هذه الصناعةَ ، والأكثرون يبطلونها .

فأمّا المتكلّمون وطبقاتُهم من أصناف الناسِ فمجمعون[(١)] على إبطالها ؛ لأنهم يزعمون أنّ فى ذلك إبطالَ معجزاتِ الأنبياء — صلواتُ الله عليهم — إذْ كان ما يدّعونَه قلبَ الأعيان ، وهو لا يصحّ عندهم إلاّ على يد نبيّ حَسْبُ . وإنّ الله — عزّ وجلّ — هو القادرُ على قلب الأعيانِ دون مخلوقيه .

ولكلّ حُجَجٌ ، وسننظرُ فيها نظراً شافيا ، ونوردُ أقاويلَ الجميع ، ويكونُ بحثُنا عن ذلك بحثَ مَنْ قصْدُه / تعرُّفُ الحقّ دون الثمَرةِ المرْجوّةِ من الكيمياء ؛ [١٥٢-أ] فإنّ هذا هو غايةُ مَنْ يتفلسفُ فى نظرِه وبحثِه ، ولا نبالى بعد ذلك صحّ أمْ بَطَلَ ؛ لئلاّ تدعونا محبةُ صحته ، ورجاؤنا إلى إثباته بخديعة النفسِ للهوى ، أو نفيه على طريق العصبيّةِ . وفى هذا النظرِ طولٌ لا يحتملُه هذا الكتابُ مع ما شرَطْنا فيه من الإيجاز ، ولكنْ سنُفْرِدُ له مقالةً كما فعلنا ذلك فى مسألة العدلِ ؛ لمّا طالَ الكلامُ فيها أدنى طول .

وإذا فعلْنا هذا فى المقالة التى وَعَدْنا بها نظرنا : فإنْ صحّت لنا هليّتُه . أتبَعْناها بالنظر فى المائيّة ، وإنْ بطل الأولُ بطل الثانى لا محالة .

(١٥٢)

مســـألة

قال أحمدُ بْنُ عبدِ الوهّابِ فى جواب « التربيع والتدوير » لأبى عثمانَ الجاحظِ :

ما الفرق بين المُسْتَبْهِم والمُسْتَغْلق ؟ .

---

(١) فى الأصل « ويجمعون » .

وهذا بيِّنُ الجوابِ ولكنِّى سُقْتُه ههنا لكيت وكيت .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

المستبهم من الأمور مرتبةٌ زائدةٌ على المستغلق ، يدلك على ذلك الاشتقاقُ ؛ فإنّ الاشتقاقَ ملائمٌ للمعانى موافقٌ لها ، لأنّ صاحبَه إنما يشتقُّ لكلٍّ معنى من إسم موافقٍ له لا محالةَ وإلاَّ لَمْ يكن لاشتقاقِهِ معنى ، ولا لتكلُّفِه ذلك فائدة . وليس يَخْفَىٰ هذا بالمميزٌ منّا فكيف بواضع اللغة .

ولمّا كان الغلْقُ إنما يكون للباب ، وما أغلق منه يُرْجَى فتحُه كذلك يكونُ حالُ ما شُبِّهَ به ، واشتُقَّ له اسمٌ منه أو تصريفٌ .

وأما المستبهم فلا يقال فى الباب أبْهمتُه إلاَّ إذا تجاوزْتَ حدَّ الغلْقِ إلى السدِّ وما يجرى مجراه ، فالطَّمَعُ فيه أقلّ .

فهذه حالُ المسائل والأمور المستغلقة المستبهمة تشبيها بالأبواب التى ذكرنا أحوَالَهَا .

(١٥٣)

مسألة

[١٥٢ب] حضرتُ مجلساً لبعض الرؤساء فتدافع / الحديثُ بأهله على جدِّه وهزْله ، فتحدَّى بعضهم الحاضرين[1] ، وقال :

والله ما أدرى ما الذى سَوَّغ للفقهاء أنْ يقولَ بعضُهم فى فرْج واحدٍ : هو

---

(١) فى الأصل « للحاضرين »

حرام ، ويقول الآخر فيه بعينه : هو حلال . والفرجُ فرجٌ ، وكذلك المالُ مالٌ .

نعم وكذلك فى النفس وما بعدَها : كلامٌ : هذا يوجب[1] قتلَ هذا ، وصاحبُه يمنعُ من قتْلِه . ويختلفون هذا الاختلافَ الموحِشَ ، ويتحكمون التحكُّمَ القبيحَ ، ويَتَّبِعون الهوى والشَّهوةَ ، ويَتَّسِعون فى طريق التأويلِ . وليس هذا مِنْ فِعْلِ أهلِ الدينِ والوَرَعِ ، ولا من أخلاق ذَوِى العقلِ والتَّحْصِيلِ .

هذا ، وهُمْ يزعمون أنّ اللهَ — تعالى — قد بيَّن الأحكامَ ، ونَصَبَ الأعلامَ ، وأفرد الخاصَّ من العامِّ ، ولم يترك رَطْباً ولا يابساً إلا أودع كتابَه[2] ، وضمَّن خطابَه[3] .

وهذه مسألةٌ ليس يجب أنْ يكونَ مكانُها فى هذه الرسالةِ ؛ لأنها تَرِدُ على الفقهاء ، أو على المتكلِّمين النّاصرين للدين . لكنى أحببت أن يكونَ فى هذا الكتابِ بعضُ ما يدلُّ على أصول الشّريعةِ . وإن كان جُلُّ ما فيه مَنْزُوعا من الطَّبيعة ، ومأخوذاً من عِلْيَةِ الفلاسفةِ ، وأشياخِ التّجربةِ ، وذوى الفضلِ من كل جنسٍ ونِحْلَةٍ : وعلى الله — تعالى — بلوغُ الإرادة ، والسَّلامةُ من طَعْنِ الحَسَدةِ .

---

(١) فى الأصل « ما يوجب » .

(٢) قال تعالى فى سورة الأنعام ٥٩ « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ، ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » .

(٣) قال الشافعى فى « الرسالة » فليست تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلة إلا وفى كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها . قال تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » سورة النحل ٨٩ .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما قولُ الفقهاء : إنّ اللهَ — تعالى — بيّن الأحكام ، ونَصَبَ الأعـلامَ ، ولم يَترك رطباً ولا يابساً إلا فى كتاب مبين — فكلامٌ فى غاية الصدق ، ونهايةِ الصحّةِ . وكيف لايكونُ كذلك وأنت لا تقدر أنْ تأتيَ بحكمٍ لا أصْلَ له من القرآن مِنْ تأويلٍ يرجع إليه ، أونصٍّ ظاهرٍ يقطع عليه ، ثم لا يخلو مع ذلك من إنْباء بغيب ، و إخبارٍ عمَّا سَلَفَ من القرون ، ومَثَلٍ لما نُوعَدُ به ، و إشـارةٍ إلى ما نَنقَلِبُ إليه / وتنبيهٍ على ما نعمل به من سياسةِ دنيا ومصلحةِ آخِرَة . [١٥٣-أ]

فأمّا الذى سَوّغ للفقهاء أن يقولوا فى شىء واحدٍ إنّه حـلالٌ وحرامٌ فلأنّ ذلك الشىء تُرِكَ واجتهـادُ الناس فيه لمصلحةٍ أخرى تتعلّقُ على هذا الوجه بالناس ، وذلك أنّ الاجتهادَ لا يكون فى الأحكام متساويا ، أعنى أنه لايؤدى إلى أمرٍ واحدٍ كما يكونُ ذلك فى غير الأحكامِ من الأمور الواجبةِ . و بيانُ هذا أنّ كلَّ من اجتهد فى إصابة الحقِّ فى أنّ اللهَ — تعالى — واحدٌ فطريقُه واحدٌ وهو — لا محالةَ — يجدُه إذا وفَّى النَّظرَ حقَّه ، فإنْ عَدَلَ عن النظر الصحيحِ ضَلَّ وتاهَ ، ولم يجد مطلوبَه ، واستحقَّ الإرشادَ أو العقوبةَ إنْ عَانَدَ . وليس كذلك الإجتهادُ فى الأحكام ؛ لأنْ بعضَ الأحكامِ يتغـير بحسبِ الزمانِ ، و بحسب العادةِ ، وعلى قَدْرِ مصالحِ الناس ؛ لأنّ الأحكامَ موضوعةٌ على العدْل الوضْعِيِّ . وربما كانت المصلحةُ اليومَ فى شىء وغَداً فى شىء آخرَ ، وكانت لزيدٍ مصلحةً ، ولعَمْرٍو مفسدةً . وعلى أنّ الإجتهادَ الذى يجرى مجرى التعبُّدِ واختيارِ الطاعةِ ، أوْ لِعُمومِ المصلحةِ فى النَّظر والإجتهادِ نفسِه لا فى الأمر المطلوبِ — ليس يضرُّ فيه الخطأُ بعـدَ أنْ يقعَ فيه الاجتهادُ موقعَه ، مثال ذلك أنّ المرادَ من ضربٍ

الكرةَ بالصَّوْلَجَان إنما هو الرِّياضةُ بالحركة ، فليس يَضرُّ أنْ يُخطِئَ الكرةَ ، ولا ينفعُ أنْ يصيبَها ، وإنْ كان الحكم قد أمَرَ بالضرب والإصابةِ ؛ لأنَّ غرَضَه كان فى ذلك الأمرِ نفسُ الحركةِ والرياضةِ . وكذلك إنْ دَفَنَ حكيمٌ فى بَرِّيَّةٍ دَفِيناً وقال للناس : اطلبوه فمن وجده فله كذا . وكان غرضُه فى ذلك أنْ يجتهدَ الناس فيعرِفَ مقاديرَ اجتهادِهم ؛ ليكونَ ذلك الطَّلَبُ عائداً / لهم بمنفعة أخرى [١٥٣-ب] غير وجودِ الدفينِ . فإنه لا يضرُّ أيضاً فى ذلك أنْ يخطئَ الدفينَ ، ولا ينفعُ أنْ يصيبَه . وإنما الفائدةُ كانت فى السّعى والطَّلَبِ ، وقد حصَلَتْ للطائفتين جميعاً . أعنى الذين وجدوه والذين لم يجدوه .

وأصناف الاجتهادات والنظرِ الذى يجرى هذا المجرى كثيرة ، فمِنْ ذلك كثيرٌ من مسائل العددِ والهندسةِ وسائرِ الموضوعاتِ ، ليس غرضُ الحكماء فيها وجودَ الغرضِ الأقصى من استخراج ثَمَرَتِها ، وإنما مُرَادُهم أنْ ترتاضَ النفس بالنظر ، وتتعوَّدَ الصبرَ على الرَّوِيَّةِ والفكرِ إذا جَرَيا على مِنْهاج صحيحٍ ، ولِتصيرَ النفسُ ذاتَ مَلَكةٍ وقُنْيَةٍ للفكر الطويلِ ، ومفارقةِ الحواسِّ والأمورِ الجسميَّةِ ، فإذا حصَلتْ هذه الفائدةُ فقد وُجِدَ الغرضُ الأقصى من النظر .

فما كان من الشَّرع متروكا غيرَ مُبَيَّنٍ فهو ما جرى منه هذا المجرى ، وكان الغرضُ فيه والمصلحةُ منه حصولَ النظر والاجتهادِ حَسْب . ثم ما أدَّى إليه الاختلافُ كلُّه صوابٌ وكلّه حكمةٌ[1] . وليس ينبغى أنْ يتعجَّبَ الإنسان من الشىء الواحدِ أنْ يكونَ حلالا بحسب نَظَرِ « الشافعىِّ » ، وحراما بحسب نظرِ « مالكٍ » و « أبى حنيفةَ » ؛ فإنَّ الحلالَ والحرامَ فى الأحكام والأمورِ الشَّرعيَّةِ ليس يجرى مجرى الضِّدَّين ، أو المُتناقِضَيْن فى الأمور الطبيعيّةِ وما جرى مجراها ؛ لأن تلك لا يستحيلُ أنْ يكونَ الشىءُ الواحدُ منها حلالا وحراما بحسب

---

(١) فى الأصل « كله صوابا وكله كلة » .

حالين ، أو شخصين ، أو على ما ضربنا له للمثل من ضرب الكرة بالصولجان ، ووجود دفين الحكيم على الوجه الذى اقتصصناه .

وإذا كان الأمر كذلك فينبغى للعاقل إذا نظر فى شىء من أحكام الشرع وكان صاحب اجتهاد ، له أن ينظر — أعنى أنه يكون عالما بالقرآن / وأحكامه ، [١٥٤-١] وبالأخبار الصحيحة ، والسنن المروية ، والاجتماعات الصحيحة — أن يجتهد فى النظر ، ثم يعمل بحسب اجتهاده ذلك . ولغيره إذا كان فى مثل مرتبته من المعرفة أن يجتهد ، ويعمل بما يؤديه إليه اجتهاده ، وإن كان مخالفا للأول ، واثقاً بأن اجتهاده هو المطلوب منه ، ولا ضرر فى الخلاف ، اللهم إلا أن يكون ذلك الأمر المنظور فيه من غير هذا الضرب الذى حكيناه ، وضربنا له الأمثال . مثل الأصول التى غاية النظر فيها هو إصابة الحق لا غير فإن هذا مطلب آخر ، وله نظر لا بد أن يؤدى إليه .

وكما أن الرياضة المطلوبة بضرب الصولجان وإصابة الكرة إنما كانت لأجل الصحة ، ثم لم يضر بعد حصول الرياضة التى حصلت بها الصحة كيف جرى الأمر فى الكرة : أصبناها أم أخطأناها ، فكذلك[1] الحال فى الوجه الآخر . أعنى الذى لا بد من إصابة الحق فيه بعينه فإن مثله مثل الفصد الذى لا بد فى طلب الصحة من إصابته بعينه ، وإخراج الدم دون غيره ، ولا ينفع منه شىء غيره .

وإذا حصلت هذين الطريقين من النظر ، وأعطيتهما قسطهما من التمييز لم يعرض لك العجب فيما حكيته من مسألتك ، وخرج لك الجواب عنها صحيحاً إن شاء الله .

---

(١) فى الأصل « وكذلك » .

(١٥٤)

مسألة

لم إذا عرَفَتْ العامّةُ حالَ المَلِكِ فى إيثار اللّذَّة ، وانهماكِهِ على الشّهوة ، واسترساله فى هوى النفس استهانَتْ به ، وإنْ كان سفّاكاً للدماء ، قتّالا للنفوس ، ظَلُوماً للنّاس ، مُزيلا للنِّعم ؟

وإذا عرَفَتْ منه العقلَ والفضلَ والجِدَّ / هابتْه ، وجَمَعتْ أطرافَها منه ؟ [١٥٤ب]

ما شهادةُ الحال فى هذه المسألةِ ؛ فإن جوابَها يَشْرَحُ علماً فوقَ قدْرِ المسألة ؟

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنَّ المُلْكَ هو[(١)] صناعةٌ مُقَوِّمة للمدنيّة ، حاملةٌ للناس على مصالحهم من شرائعهم وسياساتهم بالإيثارِ ، وبالإكْرَاهِ ، وحافظةٌ لِمَرَاتِبِ الناس ومعايشِهم لتجْرِيَ على أفضلِ ما يمكن أنْ تجرىَ عليه .

وإذا كانت هذه الصناعةُ فى هذه الرُّتْبةِ من العُلُوِّ فينْبغى أن يكونَ صاحبُها مقْتَنِياً للفضائل كلِّها فى نفسه ؛ فإنَّ مَنْ لَمْ يقوِّمْ نفسَه لم يقوِّمْ غيرَه ، فإذا تهذَّب فى نفسه بحصول الفضائلِ له أمْكَنَ أنْ يُهذِّبَ غيرَه .

وحُصولُ فضائلِ النفسِ يكونُ أوّلا بالعفَّة التى هى تقْويمُ القوَّةِ الشّهويّةِ حتى لاتُنازع إلى مالا ينْبغى ، وتكون حركتُها إلى ما يجب ، وكما يجب ، وعلى الحال التى تجب .

---

(١) فى الأصل « هى » .

وثانياً تقويمُ القوةِ الغَضَبِيّةِ حتى تعتدلَ هذه القوةُ أيضاً فى حركتها ، فيستعملها كما ينبغى ، وعلى من ينبغى ، وفى الحال التى تنبغى ، ويُعَدّلها فى طلب الكرامة ، واحتمالِ الأذى ، والصبرِ على الهوان بوجهٍ وجهٍ ، والنّزّاع إلى الكرامة على القدْر الذى ينبغى ، وعلى الشرائط التى وُصِفَتْ فى كتب الأخلاق .

وإذا اعتدلتْ هاتان القُوّتان فى الأنسان فكانت حركتهما على ما يجب معتدلةً من غير إفراطٍ ولا تقصيرٍ — حَصَلَتْ له العَدَالةُ التى هى ثمرةُ الفضائلِ كلِّها .

وبحصول هذه الفضائلِ تَقَوّى النفس الناطقةُ ، وتستمر للإنسان الصورةُ الكَمَاليّةُ التى يَسْتحقُّ بها أنْ يكونَ سائسَ مدينةٍ ، أو مديرَ بَلَدٍ .

[١٥٥-ا] ومتى لم تحصل / هذه له فينبغى أن يكونَ مَسُوساً بغيره ، مُدَبَّرًا بمن يُقَوِّمُه ويُعَدِّلُه .

فأىُّ شىء أقبحُ مِنْ عكسِ هذه الحالِ ، وإجرائها على غير وجهها ؟ وطباعُ الإنسانيةِ تأبى الاعوجاجَ فى الأمور فكيف الانتِكاسُ ، وقَلْبُ الأشياء عن جهاتها ؟

***

فأما قولُك : وإن كان المَلِكُ ذا بطشٍ شديدٍ ، وعَسْفٍ كثيرٍ بسَفْكِ الدماء ، وانتهاكِ الحُرَمِ فهذه حالٌ تُنقِصُه من شروط المُلْكِ ولا تَزِيدُ فيه ، وهو بأنْ يسقطَ من عين رعيّته أقربُ ؛ إذْ كانت شريطةُ الملك أن يستعملَ هذه الأشياء على ما ينبغى ، وعلى جميع الشرائط التى قُدِّمَت .

وهل هذا إلا مِثلُ طبيبٍ يدّعى أنه يُبْرِئُ مِنْ جميعِ العِلَلِ[1] ، ويَتَضَمَّنُ

(١) فى الأصل « الاعلال » .

بسلامة الأبدانِ على اختلاف أمزجتِها ، وحِفْظِها على اعتــدالاتها ، ثم إذا نُظِرَ يوجَدُ مِسْـقاماً ، مختلفَ المزاجِ بِسُوءِ التَّدبير . ولـمّا سُـئِل ، وتُصُفِّحَتْ حالُه وُجِدَ مِنْ سوء البصيرةِ ، وفسادِ التَّدبيرِ لنفسه بحيث لا يُنْتَظَرُ منه إصلاحُ مزاجِ بدنِه ، فـكيف لا يعرِضُ مِنْ مِثْلِ هذا الضحكُ والاستهزاء ، وكيف لا يستهين به مَنْ ليس بطبيب ولا يدَّعى هذه الصناعةَ إلاّ أنه على سيرة جميلةٍ فى بدنه ، وسياسةٍ صالحةٍ لنفسه ؟ فإنْ اتَّفق لهذا المدَّعى أنْ يتطَبَّبَ ويتسلَّطَ ، ويَسْتدْعِىَ من الناس أنْ يَتدَبَّروا بتدبيره ، فـكيف لا يزدادُ الناسُ من النُّفُورِ عنه ، والضَّحكِ منه ؟

فهذا مثلٌ صحيحٌ ، مطابق للممثَّل به . فينبغى أن يُنظَرَ فيه ؛ فإنَّه كافٍ فيما سألتَ عنه إن شاء الله .

(١٥٥)

مســـــألة

لِمَ صار مَنْ يَطْربُ لِغناء ويرتاح لِسَماعٍ يَمُدُّ يدَه ، ويحرِّكُ رأسَه ، وربما قام / وجَالَ ، ورقص ونَعَرَ[1] وصرخ ، وربما عَدَا وهَامَ . وليس هكذا مَنْ [١٥٥-ب] يخَافُ ؛ فإنَّه يَقْشَـعِرُّ ويَتقَبَّضُ ، ويُوارِى شَخْصَه ، ويُغَيِّبُ أثَرَه ، ويخفض صوتَه ، ويُقِلُّ حديثَه ؟

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

هذه المسألةُ قد تقدَّم الجوابُ عنها عند كلامنا فى سبب السُّرورِ والغَمِّ حيث

---

(١) فى القاموس « نعر كمنع وضرب — وهذه أكثر — نعيراً ونعاراً : صاح صوت بخيشومه » .

قلنا : إن النفس عنـد السُّرور تَبْسُطُ الدَّمَ فى العُروق إلى ظاهِرِ البدنِ ، وإنَّها عنـد الغمّ تَحْصُرُه ، وبانْحِصارِ الحرارةِ إلى عُمْقِ البدنِ ، وإلى مَنْشَئِها[1] من القلب ما يُكْثِرُ هناك البخارَ الدُّخانىَّ ويُبْرِزُهُ [إلى] ظاهِرِ[2] البدنِ[3]

واشْتِقاقُ اسْمِ الغَمِّ يدلُّ على معناه ؛ لأنَّ القلبَ يلْحقه مما يلْحقُ الشىءَ الحارَّ إذا غُمَّ فيمنعُ ذلك الحرارةَ من الانتشار والظُّهورِ إلى سطح البدن ؛ ولذلك يتنفَّسُ الإنسان عنـد الغمِّ[4] تنفُّساً شديداً كثيراً ؛ لحاجـة القلبِ إلى هواء يُخْرِجُ عنه الفضـلةَ الدُّخانيّةَ التى فيه ، ويَجْلِبُ له هواءً آخَرَ صافياً يُنَمّى الحرارةَ ويُرَوِّحُها ، كالحال فى النار التى من خارج

وهاتان الحالتان متلازمتان ، أعنى مِزَاجَ القلْبِ ، وحركةَ النفسِ ، وذلك أنّه إن عَرضَ للنفس انقِباضٌ غارت الحرارةُ من أقْطارِ البدنِ إلى عُمْقِه . وإن اتَّفقَ لمِزاجِ البدن غُؤُورٌ من الحرارة ، وانحصارٌ إلى ناحية القلبِ انقبضت النفس لأنَّ أحدَهما ملازمٌ للآخَرِ تابعٌ له ؛ ولهذا ظَنَّ قومٌ أنّ النفْسَ مِزاجٌ ما ، وظَنَّ آخرون أنّها حالٌ تابعةٌ لمِزاجِ البدنِ .

والخمرُ وما يجرى مجراها من الأشربة والأدويةِ التى تَبْسُطُ الحرارةَ بلُطْفِها ، وتُنَمّيها وتنْشُرُها إلى ظاهر البدن — يَعْرِضُ منها السُّرورُ والطَّرَبُ ، والأدويةُ التى تُبَرِّدُ البدنَ ، وتقبض الحرارةَ يعرضُ منها / ضِدُّ ذلك . [١٥٦-أ]

والمِزاجُ السَّوْداوىُّ معه — أبدا — الغمُّ ، والمِزاجُ الدَّمَوىُّ معه — أبدا — السُّرورُ .

وكما أنّ الأدويةَ والأغذيةَ يعرضُ منها للمزاج هذا العارضُ ، وتَتْبَعه حركةُ النفسِ ، فـكذلك الحديثُ والألحانُ ، وصوتُ الآلاتِ من الأوتار والمزامير —

---

(١) فى الأصل « وإلى منشأه » . (٢) فى الأصل « ويبرز ظاهر » .
(٣) راجع صفحة ٢٤٤ — ٢٤٥ .
(٤) فى اللسان « وسمى الغم غما لاشتماله على القلب » .

تُحَرِّكُ النفسَ أيضا ، ويتبعُ ذلك حركةُ مِزَاجِ البدنِ ؛ لاتّصال المزاجِ بالنفْس. ولأنّهما متلازمان يؤثّرُ أحدُهما فى الآخَرِ ، ويتبعُ فعلُ أحدِهما فعلَ الآخَرِ(١).

(١٥٦)

مسألة

لِمَ صار الكذّابُ يصدُقُ كثيرا ، والصادق يكْذِبُ نادرا ؟ .

وهل يَنْتَقِلُ إلفُ الصِّدقِ إلى الكذب ؟ .

وهل يتحوّلُ إلفُ الكذبِ إلى الصدق أم يستحيلُ ذلك ؟ .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنّ الصدقَ والكذبَ يجريان من النفس مجرى الصحّةِ والمرضِ ؛ لأنّ الصدقَ لها صحةٌ ما ، والكذبَ مرضٌ ما .

وأيضاً فإنّ الصدقَ من الخبَرِ يجرى مجرى الصحّةِ ، والكذبَ منه يجرى مجرى المرض .

فكما أنّ الصحّةَ من الجسم أكثرُ من المرض ؛ لأنّ المرضَ إنما يكون فى عضوٍ أو عضوين أو ثلاثةٍ فكذلك الصحّةُ فى النفس أكثرُ من المرض ؛ لأنّ المرضَ إنما يكونُ منها فى قوة أو قوتين ، وفى خُلُقٍ أو خُلُقَيْن .

وكما أنّ الجسمَ لو كثرت أمراضُ أعضائِه ، أوْ لو توالَتْ أمراضٌ كثيرةٌ على عضو منه لأبطَلَتْهُ وأعْدَمَتْه ، فكذلك النفسُ لو كثرت أمراضُ قواها ، أوْ توالت أمراضٌ كثيرةٌ على قوّةٍ واحدةٍ لأهلكتْها .

---

(١) راجع ما نقله أبو حيان فى المقابسة التاسعة عشرة عن أبى سليمان المنطقى فى السماع والغناء وأثرهما فى النفس ص ١٦٣ — ١٦٤ .

وإنّما الاعتدالُ الموضوعُ لكلٍّ واحدٍ من الجسم والنفسِ هو الذى يحفظُ عليه وجودَه ، فإنْ طرَق واحداً / منهما مرضٌ فى بعض الأحوال حتى يُخْرِجَه [١٥٦-ب] عن اعتداله فإنّما يكونُ ذلك فى جزء من الأجزاء ، وقوةٍ من القُوى ، ثم يكونُ ذلك زمانا يسيرا ، ويرجعُ بعد ذلك إلى الاعتدال الموضوع له ؛

فأمّا إنْ توَهَّمَ مُتوهِّمٌ أنّ الأمراضَ تَسْتَولِى على جميع أعضاء الجسمِ حتى لا يبقى منه جزءٌ صحيحٌ ، أو تتَوالى أمراضٌ كثيرةٌ فى زمانٍ طويلٍ متّصلٍ على عضو واحدٍ فإنَّ ذلك وَهْمٌ باطلٌ ؛ لأنّه لو صَحَّ وَهْمُه لبطَل ذلك الجسم ، أو ذلك العضوُ الذى توهم فيه . والدليل على ذلك أنّ القلبَ لما كان مبدأ الحياةِ الذى منه تَسْرى الحياةُ فى جميع البدنِ صار محفوظا غايةَ الحفظِ من الأمراض ؛ لأنه لو عرض له مرضٌ لَسَرَى ذلك المرضُ فى جميع أجزاءِ البدنِ سريعا ، وعَرَض منه التَّلَفُ السَّريعُ ، والموتُ الوَحِىُّ .

وهذه حالُ النفسِ فى اعتدالها ومرضها .

ولمّا كان الكذبُ يعطيها صورةً مشوَّهةً ، أىْ صورةَ الشىء على خلاف ما هو به صار المعطِى والمعطَى مريضين به ؛ ولذلك لا يتكلَّف أحد ذلك ، ولا يتعمّدُه إلاّ لضرورة داعيةٍ ، أو لأنه يَظُنُّ بذلك الكذبِ أنه نافعٌ له أيضاً كما ينفع السُّمُّ الجسمَ فى بعض الأحوالِ فيَتَجَشَّمُ هذه السَماجةَ على استكراه من نفسه ، وربما تكرّر منه ذلك فصار عادةً ، كما تصيرُ سائرُ القبائحِ أخلاقا وعاداتٍ ، وكما تصيرُ المآكل الضارّةُ عادةً سيّئةً لقومٍ .

وأيضاً فإن المعتادَ الكذب إنّما يتمّ له الكذبُ إذا خلَطَهُ بالصدق ، وإذا سُمِع أيضاً منه الصدقُ ، وإلاّ لمْ يتم له الكذبُ أيضا ؛ لأنّ الباطل لا قِوامَ له إلاّ إذا امْتزَج بالحقّ .

* * *

فأما قولُك : هل ينتقلُ من اعتادَ الصدقَ إلى الـكذب ، أو مَنْ أَلِفَ الـكذبَ إلى الصدق ؟ فلولا أنَّ ذلك مُمكنٌ ومُشَاهَدٌ في الناس لَمَا وُضِعَتْ السُّنَنُ / ولا قُوِّمَ الأحْدَاثُ ، ولا عُنِيَ الناسُ بتأْديب أولادِهم ، ولا عَاتَبَ أحدٌ [١٥٧-١] أحدا ، ولـكنَّ هذه الأشياء شائعةٌ في الناس ، ظاهرةٌ فيهم .

وقد بُيِّنَ ذلك في كتب الأخلاق ، فإن أردْتَ استقصاءه فخذْه من هناك إن شاء الله .

(١٥٧)

مســـألة

ذكرْت — أيَّدك الله — مسائلَ لا تستحقُّ الجوابَ من آراء العامَّةِ ، وجَهالاتٍ وقعتْ لهم مثل قولهم : إذا دخل الذباب في ثياب أحدهم يَمرضُ ، وقولهم : دِيَةُ نَمْلَةٍ تَمْرَةٌ ، وإذا طَنَّتْ أُذُنُ أحدِهم قالوا كيت وكيت .

وهذه المسائلُ وأشباهُها إنمـا ينبغي أن يُهزَأَ بها ، ويُتَمَلَّحَ بإيرَادِها على طريْق النّادرة ، فأمّا أَنْ تطلب لها أجوبة فما أظنُّ عاقلاً يَعترِفُ بها ، فـكيف نُجيبُ عنها ؟ والله يغفر لك ويُصْلِحُك .

(١٥٨)

مســـألة

ما الفرق بين العِرَافةِ والـكِهانةِ ، والتَّنجيمِ والطَّرْقِ ، والعِيافَةِ ، والزَّجْرِ[1] ؟ .

وهل تُشارِكُ العَرَبَ فيهذه الأشياء أُمَّةٌ أُخرى أمْ لا ؟

---

(١) في الأصل « والجزو » .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما الفرق بين العِرافة والكِهانة فهو أنّ العرّافَ يُخْبِرُ عنْ الأمور الماضية ، والكاهِنُ يخبر بالأمور المستقبَلَة . وذلك أنّ العِرافةَ معرفةُ الآثار ، والاستدلالُ منها على مؤثِّرِها . والكِهانةُ هى قوّةٌ فى النفس تطالع الأمورَ الكائنةَ بتخلِّيها عن الحواسّ . ومرتبَتُها عاليةٌ على العِرافة . وقد تكلَّمنا عليها فى كتابنا الذى سميناه « الفوز » عند ذكرنا الفرْق بين النبى والمتنبى ، وفى القوّة التى يكون بها الوَحْىُ ، وكيفيّة ذلك فخذه من هناك .

* * *

وأما الفرقُ بين التّنجيم وما يجرى مجرى الفألِ فظاهر ؛ لأنّ التنجيمَ صناعةٌ تُتَعرّفُ بها حركاتُ الأشخاصِ العالية وتأثيرُها فى الأشخاص السُّفْليّة . وهى صناعةٌ طبيعيّةٌ ، وإنْ كانَ قد حُمِلَ عليها أكثر من طاقتها ، أعنى أنّ المنجِّمَ ربما تَضَمَّنَ العِلْمَ من جزئياتِ الأمورِ ودقائقها ما لا يُوصَلُ إليه بهذه الصناعة فيخبرُ بالكائنات على طريقةِ تأثيرِ الشىء / فى مثله ، وذلك أنّ الشمسَ إذا [١٥٧-ب] تحركت فى دورةٍ واحدةٍ من أدوارها أثَّرت فيها ضُرُوباً من التّأثيرِ فى هذا العالَمِ . وكذلك كلُّ كوكب من الكواكب له أثرٌ بحركته ودورته وشُعاعه الذى يصلُ إلى عالَمِنا هذا . فالمنجِّمُ إنما يقول مثلا : إنّ السّنَةَ الآتيةَ تجتمع [فيها] دلائلُ الشمسِ وزُحَل فتؤثِّر فى عالَمِنا هذا أثراً مركّبا من طبيعتى هاتين الحركتين فتكون حال الهواء كيت وكيت . وكذلك حال الاسْتُقُصّاتِ الأربع[١] . ولمّا

(١) الاستقصات الأربع : هى النار والهواء والماء والأرض .

كان الحيوانُ والنّباتُ مركّبين من هذه الطبائع وجب أنْ يكونَ كلُّ ما أثّر في بسائطها يؤثّر أيضاً في المركّبات منها .

فتأثيرُ النّجومِ في عالمنا تأثيرٌ طبيعيٌّ . والمنجم يُخْبِرُ بِحَسَب ما يَحْسِبُ من حركاتها وشُعاعاتها الواصلِ إلينا آثارُها حُكْماً طبيعيّا ، وإنْ كان يغلطُ أحيانا بِحَسَبِ دقّةِ نظرِهِ ، وكثرةِ الحركاتِ والمناسباتِ التي تجتمع من جملة الأفلاكِ والكواكبِ ، وقبولِ ما يَقْبَلُ من أجزاء عالَمَ الكون والفسادِ ، وتلك الآثار مع اختلافها .

* * *

فأما أصحابُ الفألِ ، وزَجْرِ الطير ، وطَرْقِ الحَصَى ، ومَا أشْبَهَ ذلك فإنّها ظُنُونٌ ، والصّدْقُ فيها إنما يكونُ على طريق الاتّفَاقِ ، وفي النّادِرِ ، وليس تَسْتَنِدُ إلى أصْل ، ولا يقومُ عليها دليلٌ ؛ لأنّها ليست طبيعيّةً ، ولا نَفْسانيّةً ، ولا إلهيّةً ، وإنما هي اخْتِيارَاتٌ بِحَسَبِ الأوْهامِ والظُّنونِ ، وهي تَكْذِبُ كثيراً ، وتَصْدُقُ قليلا ، كما يعْرِضُ ذلك لمن أخْبَرَ أنّ غداً يجيء المَطَرُ ، أو يركبُ الأمير ، بغير دليلٍ ولا إقْناعٍ ؛ بل تكلّمَ بذلك ، وأرْسلَ الحكْمَ به إرْسالا فربما صحّ ووافَقَ أنْ يُطابِقَ الحقيقةَ ، وفي الأكْثرِ يَبْطُلُ ولا يصحّ .

* * *

والأُمَمُ تُشارِكُ العربَ في هذه الأشياء ، إلاّ أنّ العربَ تَخْتَصُّ من العِرَافَةِ ومِنْ زَجْرِ الطيرِ بأكْثَرَ مما في الأمم الأُخَر .

(١٥٩)

مسـألة

/ لِم صارتْ أبوابُ البحْثِ عن كل شيء موجودٍ أربعةً ؟ وهي : هل ، [١٥٨-١]
والثاني ما ، والثالث أيّ ، والرابع لِمَ .

الجـــــواب

قال أبو علي مسكويه — رحمه الله :

لأنّ هذه الأشياء الأربعة[1] هي مبادىء جميع الموجودات وعِلَلُها الأُوَلُ . والشُّـكوكُ إنما تعرِضُ في هذه ، فإذا أُحيطَ بها لَمْ يبقَ وجهٌ لدخول شكٍّ .

وذلك أنّ المبدأ الأوّلَ في وجودِ الشيء هو ثباتُ ذاتِه ، أعني هُوِيَّتَه التي يُبْحَثُ عنها بهـل ، فإذا شكَّ إنسانٌ في هُوِيَّةِ الشيء ، أيْ في وجود ذاتِه لم يُبْحَثُ عن شيء آخر من أمره .

فإذا زال عنه الشكُّ في وجوده ، وأَثْبَتَ له ذاتا وهويّة جاز بعد ذلك أنْ يَبْحَثَ عن المبدأ الثاني من وجوده وهو صورتُه ، أعني نوعَه الذي قوّمَه ، وصار به هو ما هو ، وهذا هو البحث بما ؛ لأنّ ما هي بَحْثٌ عن النوع ، والصورةِ المقوِّمة .

فإذا حَصَّلَ الإنسان في الشيء المحجوبِ عنه هـذين ، وهما[2] : الوجودُ الأوّلُ والهويّةُ التي بحث عنها بهل ، والوجودُ الثاني وهو النوعيّةُ أعني الصورةَ المقوِّمةَ التي بحث عنها بما — جاز أنْ يَبْحَثَ عن الشيء الذي يُميِّزُه من غيره ، أعني الفصلَ ، وهذا هو المبدأُ الثالثُ ؛ لأنّ الذي يميِّزه من غيره هو الذي يُبْحَثُ عنه بأيّ ، أعني الفصلَ الذاتيَّ له

فإذا حَصَّلَ من الشيء المبحوثِ عنه هذه المبادئَ الثلاثةَ لمْ يبقَ في أمرِه ما يَعْتَرِضُه شكٌّ ، وصحَّ العلمُ به إلا حالَ كمالِه ، والشيءُ الذي من أجـله وُجِدَ ، وهذه العلّةُ الأخيرةُ التي تسمَّى الـكماليّة وهي أشرفُ العلل . وأرسطاليسُ / [١٥٨-ب]

---

(١) في الأصل « الأربعة الأشياء » .

(٢) في الأصل « هذان وهو » .

هو أوّلُ من نبّه عليها واستخرجها ، وذاك أنّ العللَ الثلاثَ هي كلُّها خَوادِمُ وأسبابٌ لهذه العلّةِ الأخيرةِ ، وكأنها كلَّها إنما وُجِدَتْ لها ولأجلها[1]. وهذه التي يُبْحَثُ عنها بِلِمَ .

فإذا عُرِفَ لِمَ وُجِدَ ، وما غرضُه الأخيرُ ، أعنى الذى وُجِدَ من أجْله — انقطعَ البحثُ ، وحصَل العلْمُ التامُّ بالشيء ، وزالت الشكوكُ كلها فى أمره ، ولَمْ يبقَ وجه تتشوّقه النفس بالرّوِيّةِ فيه ، والشّوقِ إلى معرفته ؛ لأن الإحاطةَ بجميع عِلَلِهِ ومبادئه واقعةٌ حاصلةٌ ، وليس للشّكِّ وجهٌ يتطرّقُ إليه ، فلذلك صارت البحوثُ أربعةً لا أقلّ ولا أكثر .

(١٦٠)

مسألة

ما المعدومُ ؟ وكيف البحثُ عنه ؟

وما فائدةُ الاختلافِ فيه ؟

وما الذى أطال المتكلمون الكلامَ فى اسمه ومعناه ؟

وهل لقولهم[2] محصول؟ فإنى ما رأيت مسألة لا تمكن من نفسها غيْرَها .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنّ المعدومَ الذى يشير إليه المتكلمون خاصّةً هو موجودٌ بوجه من الوجوه ؛ ولذلك صحّت الإشارةُ إليه ، والكلامُ عليه . ومثال ذلك أنّ زيداً إذا تُوُهِّمَ معدوما

---

(١) فى الأصل « له ولأجله » .

(٢) فى الأصل « لقوالهم » .

فإنّ صورتَه قائمةٌ فى وهْم المتكلِّم على عَدَمِه . وتلك الصورةُ له فى الوهْم هى[1] وجودٌ ما له . وكذلك حالُ كلِّ ما يتوهّمونه معدوماً من جسم ، أو عَرَضٍ ، أو حالٍ ، لا معدومة بل[2] ملحوظة . والدليل على [ذلك] أنا لا نتوهّمُ شيئاً معدوماً إلاّ ونتصورُ له حالا قد وُجِدَ فيها ، أو يوجَدُ فيها ، وصورتُه تلك قائمةٌ فى وهمنا ، وهى وجود ما .

[١٥٩-أ] فأما المعدومُ / المطلَقُ الذى لا يَستَنِدُ إلى شخصٍ ما ، ولا إلى عَرَضٍ فيه ، وحالٍ له ، فإنه لا يُضْبَطُ بوهم ، ولا يُتَكلَّمُ عليه ، ولا تصحُّ مسألةُ أحدٍ عنه ؛ لأنه لا شىء على الاطلاق .

و إنما تصحُّ المسألةُ عن شىء ثمَّ ، تَعرِضُ له أحوالٌ إما حاضرةٌ فيه ، أو منتَظَرَةٌ له ؛ ولذلك زعم أكثرُ المتكلمين أنّ المعدومَ هو شىء ، وزعم بعضهم أنه لا شىء ، أعنى أنهم لا يسمُّونه بشىء .

و إنما عرض لهم هذا الخلافُ لأنّ منهم من لَحَظَه من حيثُ الوهم ، ومنهم من لحظه من حيثُ الحس . فمَنْ لحظه فى وهمه أثبتَه شيئاً ، ومَنْ لحظه مِنْ حِسّه لم يُثْبِتْه شيئاً .

والدليل على أنّ المعدومَ الذى يُشيرون إليه هو ما ذكرناه ، وعلى الحال التى وصفناها — أنّ القومَ إذا تَعاوَرُوا مسألةَ المعدومِ سألوا عن الجوهر : هل هو فى العَدَم ؟ وعن السَّواد هل هو سواد فى العدم ؟ وكذلك جميعُ أمثلتهم إنما هى من أمور محسوسةٍ ، إذا صارت غيرَ محسوسةٍ كيف تكونُ أحوالُها ؟ ثم يكونُ جوابُهم عن ذلك بما يتَصَوَّرُ منه النفس ، ويَقومُ فى الوهْم ، فيقولون فى السَّواد الذى حقيقتُه أنه أثرٌ فى البصر من مُؤثِّرٍ يَعْرِضُ منه القَبْضُ : إنه فى العدم

---

(١) فى الأصل « هى » .

(٢) فى الأصل « بل » .

أيضاً كذلك . كأنّهم يتوهّمون أنه يَفْعَلُ بالبصر وهو معدومٌ ما يفعله وهو موجود .

وإنما عرض لهم هذا الوهمُ لأنّ القوةَ التى ترتقى إليها الحواسُّ تَقْبَلُ شبيها بالآثار التى تَقْبَلُها . أى تَحْصُلُ لها الصّورةُ مجردةً من المادة ، وهذا هو العلم الحسّىُّ .

لو أمكنهم إثباتُ صورةٍ عقليّةٍ ونَفْيُها لتكلّموا على الوجود العقلىّ ، والمعدوم العقلىّ . ولو أمكنهم ذلك لجاز أنْ يَسألوا أيضاً عن العدم المطلَقِ : هل يُشارُ إليه أم لا يشار إليه ؟ ولكن هذه / الأمورَ غابَتْ عنهم[1] . وإنما سألت عن [١٥٩-ب] مذاهبهم ، وعمّا يَسألون عنه ، وقد خرج الجواب ، ولاَحَ لك بمشيئة الله .

(١٦٢)

مسألة

سمعتُ شيخاً من الأطباء يقول :

أنا أفرَحُ بِبُرْء العليلِ على تَدْبيرِى ، وأسَرُّ بذلك جداً .

قلتُ له : فما تعرِف علّةَ ذلك ؟ . قال : لا .

فذكرْتُ له ما يَمُرُّ بك فى الجواب إن شاء الله .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنما فَرِحَ الطبيبُ بنفسه ، وصحّةِ عِلْمِه ؛ وذلك أنّه إذا شاهد عليلا احتاج أنْ يَتعرّف أولا عِلّتَه حتى يَعْلَمَها على الصحّة والحقيقةِ . فإذا عَلِمها قابلها بضدّها

(١) فى الأصل : « غابتهم عنهم » .

من الأدوية والأغذيةِ فيكون ذلك سبباً لبُرْء العليل .

فالطبيبُ حينئذٍ يكونُ قد أصاب فى معرفة العلّةِ ، ثم فى مُقَابلتِها بالدّواء الذى هو ضدُّها .

وهذه الإصابةُ والمعرفةُ هى الحالُ التى يَلْتَمِسُها بِعِلْمِه ، وَيَسْعى لها طولَ زمانِ دَرْسِه ورويَّتِه .

ومن شأن النفسِ إذا تحركت نحو مطلوبٍ حركةً قويةً فى زمانٍ طويلٍ ، بِشَوْقٍ شديدٍ ، ثم ظَفِرتْ به فرِحَت له ، ولحقها انْبِساطٌ وسرور عجيبٌ .

(١٦١)

مســـألة

ثم قلْتَ — أيّدَكَ الله — سُئِل ابنُ العميدِ : لِمَ لَمْ يتّفق الناس فى التّعامل على المُثامَنَةِ بالياقوت والجوهرِ ، أو بالنّحاس والحديدِ والرّصاصِ دونَ الفضّةِ والذّهَب ؟

وما الذى قَصَرَهُم عليهما مع إمكانِ غيرِهما أنْ يقوم مقامها ، ويجرى مجراها ؟ .

الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

[١٦٠-أ] قد تَبيّنَ أنّ الإنسانَ لا تتمُّ له الحياة بالتّفرّد ؛ لحاجته إلى المعاونات الكثيرةِ / ممّنْ يُعِدُّ له الأغذيةَ الموافِقَةَ ، والأدويةَ ، والكُسْوَةَ ، والمنزلَ والسكنَ ، وغيرَ ذلك من سائر الأسبابِ التى بعضُها ضروريّةٌ فى المعيشة ، وبعضُها نافعةٌ فى تحسين العَيْشِ وتَفْضِيلِه ، حتى يكون لذيذاً أو جميلاً أو فاضلا .

وليس يجرى الإنسان مجرى سائرِ الحيواناتِ التى أُزيحتْ عِلَّتُها فى ضرورات عيشِها وفيما تقومُ به حياتُها بالطبع . فالاهتداء إلى الغِذاءِ والرِّياشِ وغيرِهما من حاجات بَدَنِه ؛ ولذلك أُمِدَّ بالعقل ، وأُعِينَ به ليَسْتخدمَ به كلَّ شىء ، ويَتوصَّلَ بمكانه إلى كل أَرَب .

ولمّا كان التعاوُنُ واجباً بالضّرورة ، والاجتماعُ الكثيرُ طبيعيّاً فى بقاء الواحدِ — وَجَبَ لذلك أنْ يتمدَّنَ الناس ، أىْ يجتمعوا ويتوزَّعوا الأعمالَ والمِهَنَ ليتمَّ من الجميع هـذا الشىء المطلوبُ ، أعنى البقاءَ والحياةَ على أفضلِ ما يمكن . ولمّا فرضنا أنّ الاجتماعَ قد وَقَعَ ، والتعاونَ قد حصل عَرَضَ أنّ النّجّارَ الذى يقطع الخشب ويُهَيّئُه للحدّاد ، والحدّادَ الذى يقطع الحديد ويُهَيّئُه للحرّاث ، وكذلك كلُّ واحـدٍ منهم إذا احتاج إلى صاحبه الذى عاوَنَهُ قد يقعُ استِغْناءُ صاحبِه عنه فى ذلك الوقتِ ، فإنّ الحـدّادَ إذا احتاج إلى صناعة الحِياكةِ ، وصاحب الثّوبِ غيرُ محتاجٍ إلى صناعة الحدّادِ وقَفَ التعاونُ ، ولَمْ تَدُرْ المعاملةُ ، وحَصَلَ كلُّ واحدٍ على عمله الذى لا يُجْدى عليه فيما يُضْطَرُّ إليه من حاجات بدنِه التى من أجلها وقع التعاون ، واحتيج لذلك إلى قَيِّمٍ للجماعة ، ووكيلٍ مُشْرِفٍ على أعمالهم ومِهَنِهم ، موثوقٍ بأمانته وعدالتِه ؛ ليَقْبَلَ الجميعُ أمرَه ، ويصيرَ حكْمُه جائزاً ، وأمْرُه نافذاً مصدَّقاً ، وأمانتُه صحيحة ؛ ليأخذَ من كل أحد ، ويستوفىَ عليه / قَدْرَ ما عاوَنَ به ، ويُعطِيَه مِنْ مُعاونَةِ غيرِه بقِسْطه من غير حَيْفٍ . وإنّما [١٦٠-ب] يتمُّ له ذلك بأنْ يُقَوِّمَ عملَ كلِّ واحدٍ منهم ويُحَصِّلَه ، ثم يعطيَه بمقدارِ تعَبِه وعملِه مِنْ عَمَلِ الآخَرِ الذى يلتمسُ معاونتَه . وهذا الفعلُ أيضاً لا يتمُّ لهذا القيِّمِ المستَوفِى أعمالَ الناس إلاّ بأنْ يأتيَه كلُّ مَنْ عمل عملاً ، فيعرضَه عليه ، ويأخذَ منه علامةً مِنْ طابَعٍ أو غيرِه يكونُ فى يده متى عَرَضَه قُبِلَ ولَمْ يُنْسَ ، وعُرِفَتْ صحّةُ دعواه ، وأُعطِىَ به مِنْ تَعَبِ غيرِه بمقدارِه .

ثم لمّا نُظِرَ فى هذا الشيء الذى يُحتمل أنْ يكون بهذه الصّفة فلمْ يمكنْ أنْ يُجْعَلَ من الأشياء للوجودةِ دائمًا ، وممّا يقْدِرُ كلُّ أحد على تناوُلِه ، ومَدِّ اليدِ إليه ؛ لئلا يُحصِّله من لا يعملُ عملا ، ولا يُعينُ أحدا بكدِّه ، ويتوصّــل به إلى كدِّ غيرِه وتعبِه فيؤدِّى إلى خلاف ما دُبِّرَ لإتمام المدنيّةِ والتعاونِ ، فوجب أنْ يكونَ هذا الطابَعُ من جوهر عزيزِ الوجودِ ؛ ليُمْكِنَ حفظُه ، والاحتياطُ عليه ، ولا يصل إلا من جهة ذلك القيِّمِ إلى مستحِقِّه الذى يعرض عملَه وكدَّه ، ووجب مع ذلك أنْ يكونَ مع عزّةِ وجودِه غيرَ قابلٍ للفساد من الماء والنار والهواء بنحوِ ما يُمكنُ ذلك فى عالَمِنا هذا ؛ فإنه متى كان شيئًا مما يبتلُّ بالماء ، أو يحترقُ بالنار ، أو تُفسِدُ صورتَه بعضُ العناصر الأربع — لم يأمَنْ صاحبُ التّعبِ الكثيرِ أنْ يُحصِّلَه ثم يَفسُدَ عنده ، فيضيعُ عملُه ، ولا يُصدَّقُ فيما أعانَ به ، وكدَّ فيه فوجب أنْ يكونَ هذا الطابَعُ حافظا لصورته ، خفيفَ المحملِ مع ذلك ، مأمونا عليه الفسادُ مُدّةً طويلةً من الطبائعِ الأربع ، ومن الفساد الذى يكونُ بالمِهْنَــة أيضًا كالكسر والرضِّ وغيرِهما .

[١٦١-أ] ولما تُصُفِّحَتِ / الموجوداتُ لم يوجدْ شىء يجمع هذه الفضائلِ إلا الأشياء المعدنيّةُ ، ومن بين الأشياء المعدنيةِ الجواهرُ التى تذوبُ بالنار ، وتجمد بالهواء . ومن بين هذه الذهبُ وحْدَه ؛ فإنّه أبقاها وأعزُّها وأحفَظُها لصورته ، وأسْلَمُها على النار والهواء والماء والأرضِ ، وهو مع ذلك سليمٌ على الكسر والقَطْع والرضِّ يُعيد صورةَ نفسِه بالذّوب ، ويحفظُها من جميع عوارضِ الفسادِ زمانا طويلاً جداً . فجُعِل مقوِّما للصنائع ، وعلامةً لهذا القيِّمِ ، ثم احتيط عليه بأنْ طُبِعَ بخاتَمِه وعلاماتِه . كلُّ ذلك خوفا من توَصُّلِ الأشرارِ إليه ممّن يَرْتفِقُ مِنْ عملِ غيرِه ، ولا يُرْفِقُ غيرَه ، فإنَّ هذا الفعلَ هو الظلمُ الذى يَرْتفِعُ به التعاون ، ويزول معه النظام ، ويَبْطُلُ بسببه الاجتماعُ والتعايُشُ .

ثم لمـا وُجِدَ هذا الجوهرُ الذى يَجمع هذه الفضائلَ ، واحتيط عليه ضروب الاحتياطات من أنْ يصلَ إلى غير مستحقِّه — عرض فيه عارضٌ آخرُ ، وهو [أنّ] الذى عاوَنَ الناسَ بمعاونة استحقّ بها شيئاً منه ربمـا احتاج إلى معاونة يسيرةٍ لا تساوى تعبَه الأوّلَ ، ولا تقرُبُ منه . مثالُ ذلك أنه ربما تَعِبَ الإنسان أيّاما ليُحَصِّلَ لغيره عَمَل الرّحى بمئونة وكلفةٍ وحكْمةٍ بليغةٍ . فإذا أُعطِىَ مِنْ هذا الجوهرِ قيمةَ عملِهِ [ثم] احتاج إلى بَقْل أو خلالٍ أو عَرَضٍ يسيرٍ لا يستطيع أنْ يعطيَه شيئاً من الجوهر الذى عنده ، ولا أقلَّ القليلِ منه ؛ لأنّ الجزء اليسيرَ جداً منه أكثرُ قيمةً من العملِ الذى يلتمسُه من غيره . فاحتيج لذلك إلى جوهرٍ آخرَ تكونُ فضائلُه أنقصَ من الذّهب ؛ ليصيرَ خليفةً له يعملُ عملَه ، وإنْ كان دونَه ، فلمْ يوجدْ ما يجمع تلك الفضائلَ التى حكيناها فى الذّهب شىءٌ[1] غيرُ الفضّةِ ، فجُعِلَتْ نائبةً[2] عنه / ثم جُعِل كلُّ واحد من الذهب يساوى عشرةَ [١٦١ـب] أضعافِه من الفضّة ؛ لأن العشَرةَ نهايةُ الآحاد فوجب لذلك أنْ تكونَ قيمةُ الواحد من ذلك الجوهرِ عشرةَ أمثالِه من هذا الجوهرِ .

* * *

فأما التفاوت الذى وقع بين صَرْفِ الدينار والدّرهمِ ، أعنى أنْ صار منه الواحد بخمسة عشر درهما ونحوِها ، وهى المسألة التى جعلتُها تالية لهذه المسألةِ — فإنما ذلك لأجلِ التّفاوُتِ فى الوزن بينَ المثقالِ والدّرهمِ ثم لأجْلِ الغِشِّ الذى يكونُ فى أحدهما . والأمر محفوظٌ مع ذلك فى أنّ الواحدَ من الذهبِ بإزاء عشرةٍ من الفضّة إذا كان كلُّ واحد منهما غيرَ مَشُوبٍ ولا مغْشوش .

---

(١) فى الأصل « لشىء » .

(٢) فى الاصل « فجعل نائبا » .

(١٦٣)

مسـألة

متى تَتَّصِلُ النفس بالبدن ؟ ومتى توجَدُ فيه ؟
أفى حال ما يكونُ جنيناً أم قبلها أم بَعْدَها ؟

الجـواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنّ اتّصالَ النفس بالبدن ، ووجودَها فيه ألفاظٌ متَّسَعٌ فيها .

والأَوْلى أنْ يقال : ظهورُ أثرِ النفسِ فى البدن على قدْرِ استعدادِ البدنِ ، وقبولِه إيّاه .

وإنّما تَحرَّزْنا من تلك الألفاظِ لأنها تُوهِمُ أنّ لها اتصالا عَرَضيّا أو جسْميّا وكِلاَ هذين غيرُ مطْلَقٍ على النفس .

والأشْبَهُ إذا عبّرْنا عن هذا المعنى أن نقولَ :

إنّ النفسَ جوهرٌ بسيط إذا حَضَر مزاجٌ مستعدٌ لأنْ يَقْبَـلَ له أثراً كان ظهورُ ذلك الأثرِ على حَسَبِ ذلك الاستعدادِ ؛ لِنَسْلَمَ بهذه العبارةِ مِنْ ظنِّ مَنْ زعم أنّ النفسَ تتقلّبُ وتفْعَلُ أفعالَها على سبيل القَصْـدِ والاخْتيارِ ، أعنى أنّها تفعلُ فى حالٍ ، وتَمْنَعُ فى أُخْرى ؛ فإنّ هذا يجلب / كثيراً من الشكوك التى [١٦٢-ب] لا تليق بخصائصِ النفسِ وأفعالِها .

وإذْ قد تحقّقَتْ هذه العبارةُ فنقول :

إنّ النطْفَةَ التى يكُونُ منها الجنينُ إذا حَصَلَتْ فى الرَّحِمِ الموافقِ كانَ أوّلُ ما يظهر فيه من أثرِ الطبيعةِ ما يظهرُ مثْلُه فى الأشياء المَعْدِنيَّةِ . أعنى أنّ الحرارةَ

اللطيفةَ تُنضِجُهُ وتَمْخَضُه[١] ، وتُعطيهِ — إذا امتزجَ بالماء الذى يوافقه مِنْ شهوة الأنثى — صورةً مركّبةً كما يكون ذلك فى اللّبَن إذا مُزِجَ بالإنفَحَة[٢] . أعنى أنه يَثخُنُ ويَخثُرُ ، ثم تُلحُّ عليه الحرارةُ حتى يصيرَ مُلوّناً بالحمْرة فيصيرُ مضغةً ، ثم يستعدُّ بعد ذلك لقبولِ أثرٍ آخَرَ : أعنى أنّ المضغةَ تستمد الغذاء ، وتتصلُ بها عروقٌ كعروق الشّجر والنباتِ ، فيأخُذُ مِنْ رحم أمّهِ بتلك العروق ما تأخُذُه عروقُ الشجر من تُرْبتِه ، فيظهرُ فيه أثرُ النفسِ النامية ، أعنى النباتيّة ، ثم يَقوَى هذا الأثرُ فيه ، ويستحكمُ على الأيام حتى يكْمُلَ ، وينتهيَ بعد ذلك إلى أنْ يستعِدَّ لقبول الغذاء بغيرِ العروق ، أعنى أنه يَنتقِلُ بحركته لتناوُلِ غذائِه ، فيظهرُ فيه أثرُ الحيوانِ أوّلا أوّلا . فإذا كمُلَ استعدادُه لقبول هذا الأثرِ فارَقَ موضعَه ، وقَبِلَ أثرَ النفسِ الحيوانيّةِ ، ثم لا يزالُ فى مرتبةِ البهائمِ من الحيوان إلى أنْ يصيرَ فيه استعدادٌ لقبول أثرِ النُّطقِ . أعنى التمييزَ والرَّوِيّةَ . فحينئذ يظهرُ فيه أثرُ العقل ، ثم لا يزالُ يَقوَى هذا الأثرُ فيه على قدْرِ استعدادِه وقبولِه حتى يبلُغَ نهايةَ درجتِه وكمالِه من الإنسانيّةِ ، ويُشارِفَ الدرجةَ التى تعلو درجةَ الإنسانِ فيستعدُّ لقبول أثرِ الملَك . فحينئذ يجب أن ينشأَ النشأةَ الآخرةَ بحال أقوى من / الحالة الأولى المتقدمة . [١٦٢ب]

وهذا الكلام ليس يقتضى أن يقال فيه : متى تتصلُ وتنفصلُ ، بل من شأن القائلِ له أن يقال فيه : متى يستعدُّ ويقبلُ . وأما النفس فهى مُعْطِيَةٌ للذّات كلَّ ما قَبِلَ أثرَها بحسب قبولِه واستعدادِه وتَهيُّئِه .

وقد تبيّنَ أنها تعطى البدنَ أحوالاً مختلفةً ، وصُوَراً متباينةً[٣] قبل أن

---

(١) تمخضه : أى تحركه .

(٢) فى اللسان « الإنفحة : لا تكون إلا لذى كرش . وهو شىء يخرج من بطنه أصفر ، يعصر فى صوفة مبتلة فى اللبن فيغلظ كالجبن » .

(٣) فى الأصل « متناسبة » .

يكونَ جنيناً ، و بعد أن تتمّ الصورةُ الإنسانيّةُ ليس[1] ينقطع أثرُ النفسِ من البدن ألبتّة على ضُروبِ أحوالِهِ إلى أن يدُورَ ضروبَ أدْوارِه ، وينتهىَ إلى غايةِ كمالِهِ . ولا ينبغى أن يقالَ إنه يخلو منها فى حالٍ من أحواله ، وإنما يَقْوَى الأثرُ ويضعُفُ بحسبِ قبولِه . والسلام .

(١٦٤)

مســـــألة

سُئل بعضُهم : إذا فارقَتْ النفسُ الجَسَدَ هل تَذْكُر مِنْ علومِها شيئاً أم لا ؟ فأجاب بأنها تَذْكر المعقولَ كلَّه ، ولا تذكر المحسوسَ .

فزاد السائلُ بما يَعْرِضُ للعليل من النسيان ؟ أىْ كيف تَذْكر النفسُ معقولَها إذا فارقَتْ البدنَ وهى لا تذكر شيئاً منه إذا اعتَلّ البدن ، أو بعضُ أعضاء البدنِ ؟

فأجاب بما سيمرُّ بك .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنما يظهر أثرُ النفسِ فى البدن بحسَبِ حاجةِ البدنِ ، وعلى قياس ما حكَيْناه من حالاته فى الترَقِّى من حال إلى حال .

والتَّذَكُّرُ إنما هو إحضارُ صوَرِ المحسوسات من قوّة الذِّكْر إلى قوة الخيال[2] . وهاتانِ القوتان جميعاً إنما تحصِّلان[3] صوَرَ المحسوساتِ من الحواسِّ

---

(١) فى الاصل « قبل ليس » .

(٢) فى الأصل « الحال » .

(٣) فى الأصل « إنها ويحصلان » .

أوّلا فى حواملِها(١) من الأجسام الطبيعيَّةِ ، [ثم] تحصُّلانها بسيطا فى غير حامل جسْمىّ بل فى قوّة / النفسِ المسمّاة ذِكْراً . وإنما احتيجَ إلى هذه القوةِ [١٦٣-أ] لأغراضِ البدن وحاجتِه إلى الشىء بعد الشىء . فإذا استحال البدنُ ، وزالت الحاجةُ إلى الحواسّ سَقَطَتْ الحاجةُ إلى الذكْرِ أيضاً ، وصارت النفسُ مستغْنيَة بذاتها وما فيها من صُوَرِ العقل ، أعنى التى تُسمَّى أوائل ؛ لأنّ تلك هى ذاتُ العقْل غير محتاجةٍ إلى مادّة ، ولا إلى جسم توجَدُ بوجوده ، أعنى أنّ الأمورَ الموجودةَ فى العقْلِ هى العقلُ ، وهى التى نسمِّيها الآن أوائل وليست فى مادّة ، ولا محتاجة إليها .

وجميع قُوَى النفسِ التى تتمّ بالبدن وبآلات جسْميَّةٍ فإنها تَبطُلُ ببطْلانِ البدن ، أى تَستَغْنِى عنها النفسُ بما هى نفسٌ وجوهرٌ بسيطٌ . وإنما احتاجت إليه لأجل حاجاتِ البدنِ المشارِكِ للنفس ، المستفيدّ منها البقاء لللائم لما إذا كان نباتاً أو حيواناً أو إنساناً . فأمّا النفسُ بما هى جوهرٌ بسيطٌ فغيرُ محتاجةٍ إلى شىء من هذه الآلاتِ الجسميَّة .

وإنما عَرَضَتْ لك هذه الحيرةُ لأنك سألتَ عن أمرٍ بسيطٍ مع توهُّمك إيّاه مركّبا ، وحالُ المركَّبِ غيرُ حالِ البسيطِ ، أعنى أنّ الآلاتِ البدنيّةَ كلَّها هى أيضاً مركَّبةٌ نحوَ تماماتٍ لها ؛ ليكْمُلَ بها أيضاً شىءٌ مركَّبٌ .

والحواسُّ الخمسُ ، والقُوَى التى تناسبُها من التخيُّل ، والوَهْم ، والفكرِ لا تتمّ إلاّ بآلاتٍ وأمزجةٍ مناسبةٍ تتمّ بها أفعالٌ مركَّبةٌ .

فإذا عادت الجواهر إلى بسائطها بطل الفعلُ المركَّبُ أيضا ببُطْلان الآلات المركَّبةِ ، واستغنى الجوهر البسيطُ القائمُ بذاته عن حاجات البدنِ وضروراتِه التي تمّ وجودُه بها من حيث هو مركّبٌ لأجلها .

---

(١) فى الأصل « أولا إن فى حواملها » .

(١٦٥)
مســـألة

سأل عن الحكمة فى كَوْنِ(١) الجبال .

[١٦٣-ب] / الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنّ منافعَ الجبالِ ووضعَها على بسيط من الأرض كثيرةٌ جداً ، ولولاها ما وُجِد نباتٌ ولا حيوانٌ على بسيط الأرض ؛ وذلك أنّ سببَ وجودِ النباتِ والحيوانِ ، و بقائهما(٢) بَعْدُ هو الماء العذْبُ السائح على وجه الأرض . وسببُ الماء العذْبِ السائح هو انعقادُ البخارِ فى الجوّ . أعنى السَّحابَ وما يعرِضُ له من الانحصار بالبَرْدِ حتى يعودَ منه إمّا مطرٌ ، وإما ثلجٌ ، وإما بَرَدٌ . ولو أنك توهّمتَ الجبالَ مرتفعةً عن وجه الأرض ، وتخيّلت الأرضَ كرةً مستديرةً لا نتُوء ولا غَوْرَ فيها لكان البخارُ المرتفِعُ من هذه الكرةِ لا يَنْعَقِدُ فى الجوِّ ، ولا ينْحصِرُ ، ولا يعودُ منه ماء عذْبٌ . بل كان غايةُ ذلك البخارِ أنْ يتحلّلَ و يستحيلَ هواء قبل أن يَتِمّ منه ما هو سببُ عمارةِ وجهِ الأرضِ ؛ وذلك لأجل أنّ البخارَ المرتفعَ من الأرض يَحْصُلُ بين أغوار الأرض ، و بيْن الجبال التى تمنعه السَّيلاَنَ ، ومُطاوَعَةَ حركةِ الفَلَكِ ، وأسبابَ الرجّة(٣) التى هى حركةُ الهواء . أعنى أنّ قُلَلَ الجبالِ الشّاهقة تحفظ الهواء المحْتَقَنَ بيْن أغوارها من الحركة التى يوجِبُها الفَلَكُ بأسره ، والكواكب فيها ، وشعاعاتُها المؤثّرةُ الملطفة التى توجبُ لها

---

(١) الكون هنا بمعنى الوجود .

(٢) فى الأصل « وبقاوهما » .

(٣) فى الأصل « الرحمة » .

السَّيَلَانَ . فإذا حَصَلَ الهواء بين الجبال كذلك — كان البخارُ المرتفعُ فيه أيضاً محفوظاً من التَّبَدُّدِ والحركةِ بتحرُّكِ الهواء ، ولَحِقَ هذا البخارَ من بَرْدِ الجبالِ التى تَحْفَظُه فى زمان الشتاء على أنفسها ما يُجَمِّدُه ويَعْقِدُه ، ثم يَعْصِرُه فيعودُ ماءً مُسْتحيلا ، أو غيرَه مما يجرى مجراه .

ولولا الجبالُ لكانت هذه المياهُ المُدبَّرةُ بهذا التدبيرِ مع ما ذكرناه لا تجرى على وجه الأرض إلا ريثما يَهْدأُ المطر ، ثم تَنْشَفُه الأرض ، فكان يَعْرِضُ / من ذلك [١٦٤-أ] أنْ يكونَ النباتُ والحيوانُ يَعْدَمُه فى صميم الصيفِ ، وعند الحاجةِ الشديدةِ إليه فى بقائهما[1] ، حتى كان لا يُوصَلُ [إليه] إلاّ كما يوصَلُ إليه فى البوادى البعيدةِ من الجبال ، أعنى باحْتِفَارِ الآبار التى يبلُغُ عمقُها مائةً ، ومائتين من الذُّرْعَان . فأما الآن — مع وجودِ الجبالِ — فإنّ الأمطارَ والثلوجَ تبقى عليها ، فإذا نَشِفَتْها فى الوقت أو بعد زمانٍ نشأت من أسافلها العيونُ ، وسالت منها الأنهارَ والأوْدِيَةُ ، وساحت على وجه الأرض مُنْصَبَّةً إلى البحار ، جاريةً من الشمال إلى الجنوب فإذا فَنِيَ ما استفادتْه من الأمطار فى الصيف لحقتْها نَوْبَةُ الشتاء والأمطارِ ، فعادت الحالُ .

والدليل على أنّ العيونَ والأنهارَ والأوْدِيَةَ كلَّها من الجبال أنك لا تَرْتَقى فى نهرٍ ولا وادٍ إلا أفْضَى بك إلى جبل . فأما العيون فإنها لا توجَدُ إلا بالقرب من الجبال البتّة . وكذلك ما يُسْتَنْبَطُ من القُنِيّ ، وما يجرى مجراها .

فالجبال تجرى من الأرض فى إساحَةِ الماء عليها من الأمطار مجرى إسْفِنْجَةٍ أو صوفةٍ تُبَلُّ بالماء فتحْمِلُ منه شيئاً كثيراً ، ثم توضَعُ على مكان يسيل منه الماء قليلا قليلا ، حتى إذا جفت أعيد بلُّها وسَقْيُها من الماء ؛ لتَدُومَ الرُّطوبةُ

(١) فى الأصل « بقائه » .

السائلةُ منها على وجه الأرض ، ويصير هذا التدبيرُ سبباً لعمارة العالَمِ ، ووجودِ النباتِ والحيوانِ فيه .

وللجبال منافعُ كثيرةٌ ، إلا أنّ ما ذكرْناه من أعظمِ منافعِها فليُقتصَرْ عليه . ولثابتٍ[1] مقالة فى منافع الجبالِ مَنْ أَحبَّ أنْ يَستَقْصِىَ هذا البابَ قرأه من تلك المقالة إن شاء الله .

(١٦٦)
مســـــألة

لم صارت الأنفُسُ ثلاثاً فى العدد ؟

وهل يجوز أن تكونَ اثنتين ؟

أو هل يستحيل أنْ تكون أربعاً ؟ .

[١٦٤ب] / الجـــــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

النفس فى الحقيقة واحدةٌ ، وإنما يظهر أثرها — كما قلْنا فيها فيما تقدم — بحَسَبِ قبولِ القابلِ . وإنما قيل إنها ثلاثٌ لأنّ مِنْ شأن الشيء الذى يَبْدأُ أثرُه ضعيفاً ثم يَقْوَى غايةَ القُوّةِ أنْ ينقسمَ ثلاثةَ أقسام ، أعنى الابتــداء ، والتوسُّطَ ، والنّهايَةَ . ولمّـا كان مبدأُ أثرِ النفسِ فى النبات ، أعنى أنه يظهر فيه مَعْنًى يَقْبلُ الغذاءَ الموافِقَ ، ويَنْفُضُ الفَضْلَةَ وما ليس بموافِقٍ ، ويحفظُ صورتَه بالنّوع — سُمّىَ هذا الطّرَفُ الأولُ نفساً نَباتيةً[2] .

---

(١) هو أبو الحسن ثابت بن قرة الفيلسوف الطبيب كان فى مبدأ أمره صيرفيا بحران ثم انتقل إلى بغداد ، واتصل بالمعتضد فأدخله فى جملة المنجمين وكانت ولادته سنة إحدى وعشرين ومائتين ، ووفاته فى سنة ثمان وثمانين ومائتين ، راجع وفيات الأعيان ١/٢٧٨ — ٢٨٠ وفهرست ابن النديم ص ٣٨٠ .

(٢) فى الأصل « نباتيا » .

ثم لما قَوِىَ هذا الأمرُ حتى صار يَنْتَقِلُ المتنفِّسُ لتناوُلِ غذائِه ، وصارتْ له حواسٌّ وإرادةٌ سُمِّيَتْ هذه المرتبةُ : المتوسطةَ والحيوانيةَ .

ولما قوِىَ هذا الأثرُ حتى صار — مع هذه الأحوالِ — يَرْتئى ويفكِّرُ ، ويستعملُ التميزَ بتقديمِ المقدّماتِ ، واستنتاجِ النتائجِ ، ثم يعملُ أعمالَهُ بحسَبِها سُمِّىَ ناطقاً ، وعاقلا ، وما أشبهَ ذلك .

ولكل واحدة من هذه المراتبِ لو قُسِّمتْ — مراتبُ كثيرةٌ . إلا أنَّ الأَوْلى فى كل ما جرى هذا المجرى أن يُقْسَمَ إلى : المبدأ ، والوسطِ ، والنهاية ، كما فُعِلَ ذلك بقُوَى الطبيعةِ ؟ فإن الحرارةَ والبرودةَ وما جرى مجراها إنما تقسم إلى ثلاث[1] مراتب ، أعنى الابتداء ، والوسَطَ ، والنهايةَ . وإن كانت كلُّ واحدة من هذه المراتبِ تنقسمُ أيضاً . وإذا ما تأمَّلْتَ جميعَ القُوى وجدْتَ الأمرَ فيها جاريا هذا المجرى .

فأما قولك : هل يجوز أن تكونَ اثنتين ، فهى إنما تكونُ واحدةً أوَّلاً ، ثم اثنتين ، ثم تستكملُ فتصيرُ ثلاثاً ، وقد مضى شَرْحُ هذا .

(١٦٧)

مسألة

/ لم صار البحرُ فى جانب من الأرض ؟ . [١٦٥-أ]

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

لولا حكمةٌ عظيمةٌ اقتضت أن يَنْحَسِرَ الماء عن وجه الأرض لكان الأمرُ

---

(١) فى الأصل « ثلاثة » .

الطبيعيُّ يوجِبُ أنْ يكونَ الماء لابِساً وجْهَ الأرض أجْمَعَه حتى تصيرَ الأرض في وسَطِه شبيهةً بِمُخِّ البيْضِ والماء حوْلَها شبيهاً بالبياض ، والهواء محيطٌ بهما على ما هو موجودٌ الآن ، والنارُ محيطَةٌ بالجميع ؛ ليكُونَ الأثْقَلُ الأوّلُ بالمرْكَزِ وهو الأرض في موضعه الخاصِّ من المرْكَزِ ، ويليه الماء الذي هو أخَفُّ من الأرض وأثْقَلُ من الهواء ، ويَليهِ الهواء ، ثم النارُ على سوم الطِّباع . ولكنْ لو تُرِكَتْ هذه الأشياء وسَوْمَها الطبيعيَّ لم تَكُنْ على وجه الأرضِ عمارةٌ من نبات وحيوانٍ وبَشَرٍ و بهيمةٍ وطائرٍ ، و بَطَلَتْ هذه الحِكْمَةُ العجيبةُ ، والنّظام الحَسَنُ ؛ فلأجل ذلك خولف بين مرْكَزِ الشمسِ ومركَزِ الفَلَكِ الأعلى ، فتَبِعَ هذا أنْ صارت الشمسُ تَدُورُ على مرْكزٍ لها ، خاصٍّ بها غيرِ الأرضِ . أعنى أنّ مرْكزَها خارجٌ من الأرض . ولمّا دارَتْ على مركَزِها قَرُبَتْ من ناحية [من] الأرض ، وبَعُدَتْ من أخْرى وصارت الناحيةُ التي تَقْرُبُ منها تَحْمَى بهما . ومِنْ شأنِ الماء إذا حَمِيَ أن يَنْجَذِبَ إلى الجهة التي يَحْمَى فيهما بالبخار . و إذا انْجَذَبَ إلى هناك انْحَسَرَ عن وجهِ الأرض الذي يقابله من الشِّقِّ الذي تَبْعُدُ عنه الشمس . و إذا انحسَرَ [عن] وجه الأرض حَدَثَ من الجميع كُرَةٌ واحدةٌ . أعنى من الماء والأرضِ ، إلا أنّ شِقَّ الكرةِ الجنوبيَّ الذي تَقْرُبُ الشمس فيه من الأرض مكان الماء وهو البحر ، وشقَّ الكرة الشماليّ الذي تبعد عنه الشمس من الأرض يابسٌ تظهر فيه الأرض .

[١٦٥-ب] ثم وجب / بعد ذلك أن تُنْصَبَ عليها الجبالُ ؛ لِتَسْتَقيمَ الحِكْمَةُ ، وينتظمَ أمْرُ العالَمِ على ما هو به موجود .

عَزَّ مُبْدِئُ الجميع ومُنْشِئُه ، وناظمُه ومُقَدِّرُه ، وتبارك اسْمُه ، وجَلَّ جلالُه ، وتقدَّستْ أسماؤه ، وتعالى عمّا يقول الظالمون عُلُوًّا كبيرا .

(١٦٨)

مسألة

لِمَ صارت مياهُ البحرِ مِلحاً ؟

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

إنّما ذلك لأجْل قُرْبِ الشمسِ من سطح الماء ، وتمكّنِها من طَبْخِه ، ومن طبيعة الماء إذا ألَحّتْ عليه الحرارةُ بالطَّبْخِ أن يتحلّلَ لَطِيفُه إلى البخار ، ويَقْبَلَ الباقى أثراً من الملوحة ، فإن زادت الحرارة ودامت صار ذلك الماء شديد الملوحةِ ، ثم انتهى فى آخرِ الأمرِ إلى المرارة .

وأصحابُ الصَّنعةِ يدبِّرون ماء لهم بالنّار ، ويدبِّرونه حتى يكثُرَ تردُّدُه على النار فيصير — بذلك — الماء حارّا مالحاً يَضْرِبُ إلى المرارة .

(١٦٩)

مسألة

إذا كان المرْئِىُّ لا يُدْرِكُ إلا بآلة ، وتلك هى الحسُّ فما تقول فيما يراه النائم ؟ .

ألمْ يُدْرِكْهُ من غير حِسٍّ ، ولا انْبِثَاثِ شُعَاعٍ ، ولا إعْمَالِ آلةٍ ؟

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

قد كناً بَيّنّا فى مسألة الرُّؤْيا وما أجَبْنا به عنها ما فيــهِ غِنًى عن تكلُّفِ

الجوابِ عن هذه المسألةِ . ولكنَّا نذكرُ جملة وهو أنَّ الحواسَّ كلها ترتقى إلى قوةٍ يُقَال لها الحِسُّ المشتركُ . وهذا الحِسُّ يقبل الآثار من الحواسّ / ويحفظُها [١٦٦-١] عليها فى القوّة التى تُعرف بالوهمِ . فإذا غاب المحسوس أحْضَرَتْ هذه القوّةُ صورةَ ذلك المحسوسِ من الوهْم : سواء كان مرْئيًّا ، أو مسموعا ، أو غيرَهُما من الصّور المحسوسات . وليس يمكنُ أن يحصُلَ فى هذه القوةِ شىء من الصورَ إلا ما قَبِلَتْهُ وأخذته من الحواسّ .

وقد مرَّ هذا الكلام فى الموضع الذى أذْكَرْنا به مستقصًى مع الكلام فى حَدِّ المرْئىِّ وما يتبَعُه .

(١٧٠)

مســـــألة

لا نَخلو فى طلبنا لِعِلْمِ شىء من أن نكونَ قد عَلِمْنا ذلك المطلوبَ ، أو لم نعلَمْهُ .

فإن كنا قد علمناه فلا وجه لطلبنا له والدأب من ورائه .

وإنْ كنّا لا نعلَمُه فمحالٌ أنْ نطلُبَ ما لا نعلَمُه . وعاد أمرُنا فيه مِثْلَ الذى أبِقَ له عَبْدٌ لا يعرفُهُ وهو يطلُبُه .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

لو كان طَلَبُنا الشىْءَ إنّما هو من وجهٍ واحدٍ ، وذلك الوجْهُ مجهولٌ لكان الأمرُ على ماذكَرْتَ لكنّا قد تَقَدَّمْنا قَبْلُ فشرحنا أنَّ كلَّ مطلوبٍ يمكنُ أنْ يُبْحَثَ مِنْ أمْرِه عن أربعةِ مَطالبَ : أحدُها إنِّيَّتُه ، وهذا البحثُ بِهَلْ ، ثم

بِمَا ، ثم بأىّ ، ثم بِلِمَ . وهذه جهاتٌ لكل مطلوبٍ . فإذا عُرِفَتْ جهةٌ جُهِلَت أخرى . وليس يُغْنِى العلمُ بأحدها عن الأخرى . مثالُ ذلك أنك إنْ بحثتَ عن جِرْمِ الفَلَكِ التاسع : هل له وجود ؟ فتبيَّنَ هذا المطلبُ ، بَقِيَتْ الجهةُ الأُخرى وهى جهةُ ما هو ؛ لأنك قد عرفتَ جهةَ هل ، وجهلتَ جهةَ ما . فإذا عرفت هذه الجهةَ بقيتْ الجهةُ الثالثةُ وهى جهةُ أىّ . وقد شرحنا هذه الجهاتِ فيما مضى فإذا حصلت هذه بقيتْ جهة العلّةِ القُصْوى / أعنى لِمَ . وهى البحثُ عن الشىء [١٦٦-ب] الذى من أجْلِهِ وُجِدَ على ما وُجِدَ عليه من الماثيَّةِ والكيْفيَّةِ . فإذا عُرِفت هذه الجهةُ لم يَبْقَ من أمْرِه شىءٌ مجهولٌ إلا جزئيات الأمور التى لا نهايةَ لها . وليس يُبْحَثُ عن تلك ؛ لِقِلَّةِ الفائدةِ فيها . أعنى أنْ تطلَبَ مساحتَها ، ومبلَغُ عددِ الأجزاء التى تمسحها ، ونسبةُ كلِّ جزء إلى غيره ، ووضعُه ، وما أشبهَ ذلك . وهذه المطالبُ هى بَحْثُ مطلَبِ كيف وغيرِه من المقولات فى أنواعِها وأشخاصِها .

وإذا عَرَفْتَ الجنسَ العالىَ لم تطلُبْ أجزاءه لحصول الجهة العليا . فقد صحّ أنّ المطلوبَ إنما هو الجهةُ المجهولةُ ، لا الجهةُ المعلومةُ ، وأن الشىء الواحدَ قد يُعْلَمَ من جهة ، ويُجْهَلُ من جهة أخرى ، وزال موضعُ الشّكِّ إنْ شاء الله .

(١٧١)

مسألة

لم لا يجىء الثلج فى الصيف كما قد يجىء المطرُ فيه ؟ .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

الفرقُ بين حالى الثّلجِ والمطرِ أنّ البخارَ إذا ارتفع من الأرضْ حمل معه

جزءاً أرضيًا . ويكونُ مقدارُ هذا الجزء الأرضيّ ما يَخِفُّ مع البخار ، ويتحرّكُ معه ، ويَصْعد بصُعوده كالهَبَاءةِ التى تراها أبداً فى الهواء . فإنّ ذلك القدْرَ من أجزاء الأرض لِخفَّتِه يتحرّكُ بحركةِ الهواء ، ويصعدُ مع بخار المـاء . فإذا اتفقَ وقتَ صُعودِ هذا البخارِ أنْ يُصيبَه فى الهواء بَرْدٌ شديدٌ حتى يَجْمُدَ — جمدَ معه الجزءُ الأرضىُّ ، وثَقُـلَ بما يكْتَسِبُه مِن انضِمامِ البعْضِ إلى البعْضِ بالبَرْدِ فارْجَحَنَّ إلى أسفل ، وهو الثّلْجُ .

وإن اتفق أنْ يكونَ البرْدُ الذى يلحقُه يسيراً لا يبلغُ أنْ يُجَمِّدَهُ عُصِرَ البخارُ عصرا فخرج منه الماء الذى يَقْطُرُ ، وهو المطَرُ .

[١٦٧-أ] والدليل / على أنّ فى الثلج جزءاً أرضيًا القَبْضُ الذى فيـه الثلج وسلامةُ المطرِ منه . وأيضا فإنّ فى الثلج جِرْمَ البخارِ بعينِه . أعنى الحالةَ التى ليست ماء ولا هواء . فإذا جُمِدَتْ تلك الحالةُ ردتْ طبيعة البخار . فأما المطر فلا طبيعةَ للبخار فيه ، وهو ماء بعينه .

وكذلك يصيبُ آكِلَ الثّلجِ من النّفْخِ ، والأسبابِ العارضةِ من البخار ما لا يصيبُ شاربَ ماء المطر .

وإذ قد وَضَحَ الفرقُ بين المطرِ والثلجِ فإنّا نقولُ فى جواب مسألتِك :

إنَّ الشتاء يَشْتَدُّ فيه بَرْدُ الهواءِ حتى يُجَمِّدَ البخارَ الصاعِدَ إليه من الأرض فيردّ ثلجا .

فأما الصّيفُ فليس يشتدُّ فيه بَرْدُ الهواء ، ولـكنْ بما عَرَضَ فيه من البَرْدِ بقَدْرِ ما ينعقِدُ البخارُ ثم يَنْعَصِرُ فيجئ منه مطرٌ .

(١٧٢)

مسـألة

ما الدليل على وجود الملائكة ؟ .

الجـواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما الكتابُ والسُّنَّةُ فمملوءان من ذِكْرِ الملائكةِ ، وأنها خَلْقٌ شريفٌ لله — تعالى — ولها مراتبُ متفاضلة . وأمّا العقلُ فإنه يوجِبُ وجودَها[1] من طريق أنّ العقلُ إذا قسم شيئاً وُجِدَ لا محالة إلا أنْ يَمنَعَ منه محال .

وذلك أنّ قسْمَةَ العقلِ هى الوجودُ الأوّل ، والحقُّ المَحْضُ الذى لايعترِضُه مانعٌ ، ولا تَعُوقُ عنه مادّةٌ . فإذا قَسَم العقلُ فقد وُجِدَ الوجودُ العقلىُّ ، وإذا حَصَل هذا[2] الوجودُ تبِعَهُ الوجودُ النفسانىُّ والوجودُ الطبيعىُّ ؛ لأن هـذين متشبّهان بالعقل ، مُقْتَدِيان به ، تابعان له ، غير مقصِّرَيْن ، ولا وانِيَيْن .

ولكنّ الطبيعةَ تحتاج فى هذا الاقتداء إلى حركة ؛ لقُصُورِها عن الإيجاد التامّ ؛ ولذلك قيل فى حَدِّ الطبيعةِ إنها مبدأُ حَرَكةٍ . ولأنّ العقـلَ / إذا قَسَم [١٦٧ب] الجوهرَ إلى الحىِّ ، وغيرِ الحىِّ — قَسَم الحىَّ منه إلى الناطق ، وغيرِ الناطقِ ، وقَسَم الناطقَ منه إلى المائتِ وغيرِ المائتِ فيحصُلُ من القِسْمة أربعةٌ وهى :

حَىٌّ ناطقٌ مائتٌ .

وحَىٌّ غيرُ ناطقٍ غيرُ مائتٍ .

وحَىٌّ ناطقٌ غيرُ مائتٍ .

---

(١) فى الأصل « وجوده » .

(٢) فى الأصل « فى هذا » .

وحَىٌّ غيرُ ناطقٍ مائتٍ .

والقسْم الثالثُ همُ المُسَمَّوْنَ ملائكه . وهى مشتركةٌ فى أنها غير مائتةٍ ، ومتفاضِلةٌ فى النطق . وبهذا التفاضُلِ صار بعضُها أقربَ إلى الله — تعالى — من بعض ، وبه أيضا صِرْنا — نحن معاشِرَ البشرِ — متفاضلين فى التقرُّب إلى الله — تعالى — والبعْدِ منه ، ولأجله قيل : فلانٌ شبيهٌ بملَكٍ ، وفلانٌ شبيهٌ بشيطان ، وبسببه قيل : فلان عدوُّ الله ، وبسببه قيل : فلان ولىُّ الله ، وفى السَّبِّ يقال : أبْعَدَ اللهُ فلاناً ولَعَنَهُ . وقرَّبَ الله فلاناً وأدْناه .

وقد يمكن أنْ يُثْبَتَ وجودُ الملائكة من طريق آثارِها وأفعالِها الظاهرةِ فى هذا العالَم . ولكنّى لما احتجْتُ فى ذلك إلى مقدمات كثيرةٍ ، وبَسْطٍ للكلام أخْرُجُ به عن الشَّرْط الذى شرطته فى أوّل هذه المسائل اقتصرتُ على ما ذكرتُه . وهو كافٍ إن شاء الله .

(١٧٣)

مســـألة

وسألتَ — أيّدكَ الله — عن آلام الأطفالِ ، ومَنْ لاعقْلَ له من الحيوان ، وعن وجه الحكمةِ فيه .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما هذه المسألةُ فإنها تتوجّه إلى مَن أثبتَ جميعَ الأفعالِ التى ليست للناس منسوبةً إلى الله — تعالى — ولَمْ يَعْترِفْ بأفعال الطبيعةِ ، ولا بأفعال الأشياء التى هى وسائطُ بيننا وبين الله — تعالى — فإنَّ المتكلمين كالمجمعين / على أنّ [١٦٨-١]

الحرارةَ ، والإحراقَ ، وسائرَ أفعالِ الطبائعِ ، وما نَنْسُبُهُ نحن إلى الوسائط التى فَوَّضَ الله إليها تدبيرَ عالَمِنا من الأفلاك ، والكواكبِ كلها أفعالُ الله — تعالى — بلا واسطةٍ يَتَولاّها بذاته .

وفى مُناقضةِ هؤلاء القومِ طولٌ ، فإنْ أحببْتَ أنْ أُفْرِدَ له مقالةً أو كتاباً فعلتُ .

فأما مَن زعم أنَّ النارَ إذا جاوَرَتْ النِّفْطَ أَلْهَبَتْهُ ، وإذا جاوَرَتْ الماء أسْخَنَتْهُ ، وكذلك كلّ عنصر ورُكْنٍ ، وكلُّ شُعاعٍ وأثَرٍ ممتدٍّ من العُلُوِّ إلى إلى أسْفَل ، فإنه يؤثِّرُ فى جميع ما يقابِلُه آثاراً مختلفةً : إمّا لاختلافِ الفَواعِلِ ، وإمّا لاختلافِ القَوَابِلِ — فإنَّ هذه المسألةَ غيرُ لازمةٍ له .

وإنما ينبغى أنْ يُسْأَلَ مِن وجهٍ آخرَ لَمْ تَسْأَلْ عنه ؛ فلذلك لم أتكلَّفْ جوابَهُ .

وقد ظهر من مقدار ما أوْمَأْت إليه جوابُ مسألتِك إن شاء الله .

(١٧٤)

مسألة

لِمَ كان صوتُ الرَّعْدِ إلى آذاننا أبْطأَ وأبْعَدَ من رُؤْيةِ البرْق إلى أبصارنا .

الجواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

أما البرقُ فإنه من استحالة الهواء إلى الإضاءة .

ولما كان الهواء سريعَ القَبُولِ للضَّوْء ، بل يَسْتَضِىء فى غيرِ زمانٍ ، وذلك أنَّ الشمسَ حين تَطْلُعُ من المَشْرِق يضىء منها الهواء فى المغرب بلا زَمان ،

وكذلك الحالُ فى كلّ مضىءٍ كالنار وما أشبهها إذا قابل الهواء [قَبِلَ] منه[1] الإضاءةَ بلا زمان — وكان[2] الهواء متّصِلاً بأبصارنا لا واسطةَ بيننا وبينَه — وَجَبَ أنْ يكونَ إدْرا كُنا / أيضاً بلا زمان؛ ولذلك صِرْنا أيضاً ساعةَ نَفْتَحُ [١٦٨-ب] أبصارَنا نُدْرِكُ زُحَلَ[3] وسائرَ الكواكبِ الثابتةِ[4] المضيئةِ إذا لم يعترضْ فى الهواء عارضٌ يَستُرُ أو يَحْجُبُ .

فأمّا الرَّعْدُ فلمّا كان أثرُه فى الهواء بطريق الحركةِ والتموُّجِ لا بطريق[5] الاستحالةِ — وجب أن يكونَ وصولُه إلى أسماعنا بحسب حركتِه فى السُّرعةِ والابطاء ، وذاك أن الصَّوتَ الذى هو اقتراعٌ فى الهواء يموِّجُ ما يليه من الهواء كما يُموِّجُ الحجرُ الجزءَ الذى يليه من الماء إذا صُكَّ به ، ثم يَتْبَعُ ذلك أن يُموِّجَ أيضاً بعضُ الماء بعضاً ، وبعضُ الهواء بعضاً على طريق المُدافَعةِ بيْن الأجزاء إذا كانت متّصِلةً .

فكما أنَّ جانبَ الغَديرِ إذا تموَّجَ حرّكَ ما يليه فى زمان ، ثم ما يلى ما يليه إلى أن ينتهىَ إلى الجانب الأقصى منه حتى تصيرَ بينهما مُدَّةٌ وزمانٌ على قَدْرِ اتساع سَطْحِ الماء ، فكذلك حالُ الهواء إذا اقترَعَ فيه الجسمُ الصلْبُ حرّكَ ما يليه من الهواء ، وتموَّجَ به ، ثم حرّكَ هذا الجزء ما يليه فى زمان بَعْدَ زمانٍ حتى ينتهى إلى الجزء الذى يلى آذانَنا فنُحِسُّ به ؛ ولذلك صار صوت وَقْعِ الحجرِ على الحجر إذا لَمَحَ الإنسان مُحَرِّكَهُ من بعيد يصلُ إلى أسماعِنا بَعْدَ

---

(١) زيادة اقتضاها السياق .

(٢) معطوف على « كان الهواء سريع » .

(٣) زحل من الكواكب السيارة وهى : زحل ، والمشترى ، والمريخ ، والشمس والزهرة ، وعطارد والقمر وهى المعروفة إذ ذاك .

(٤) الكواكب الثابتة : هى النجوم كلها ما خلا الكواكب السيارة وسميت ثابتة لأنها تحفظ أبعادها على نظام واحد ولا تسير عرضا ، راجع مفاتيح العلوم ص ١٢٣ .

(٥) فى الأصل « بلا طريق » .

زمانٍ من رُؤيتِنا إياه . وكذلك حالُنا إذا رأينا القصّارَ[1] مِن بعيـد على طرَفِ وادٍ فإنا نرى حركةَ يدِه ، و إلاحتَهُ بالثوب[2] حين رفْعِه وضرْبِه الحجرَ قبل أن نسمعَ صوْتَ ذلك الوقْعِ بزمان .

فهذه بعينها حالُ البرْقِ والرّعْدِ ؛ لأنَّ السّحابَ يصْطَكُّ بعضُه ببعض فينْقَدِح من ذلك الاصْطِكاكِ ما ينقدِحُ من كلِّ جِسْمين إذا اصْطَكّا بقوّة شديدة ، ويخرجُ / أيضا [من] بينهما صوتٌ . [١٦٩-ا]

وهما جميعاً — أعنى البرْقَ والرّعْدَ — يحدثان معاً فى حالٍ واحدة ؛ إذْ كان سبَبُهما جميعاً الصّكُّ والقَرْعُ ، أعنى حركةَ الجسمِ الصّلبِ [و] قرْعَ بعضِه ببعضٍ كحال القَدّاحَةِ والحجرِ ، إلاّ أنّ البرْقَ يضىءُ منه الهواء بالاستحالةِ التى تكونُ بلا زمان فَنُحِسُّه فى الوقت .

فأمّا الرّعْدُ فيتَموّجُ منه الهواء الذى يلى السّحابَ المُصْطَكَّ ، ثم يَتَموّجُ أيضاً ما يليه ، ويَسْرِى فى الجزْء بعد الجزء إلى أن ينتهىَ إلى الهواء الذى يلى أسماعَنا فى زمانٍ فنُحِسُّ به حينئذ .

(١٧٥)

مســألة

إذا كان الإنسانُ على مذْهبٍ من المذاهب ثم يَنْتَقِلُ عنه لخطإٍ يَتَبيَّنُه فما تُنْكِرُ أنْ ينتقلَ عن المذهب الثانى مثْلَ انتقاله عن الأوّل ، ويستمرُّ ذلك به فى جميع المذاهبِ حتى لا يصحَّ له مذهبٌ ، ولا يضِحَ له حَقٌّ . ؟

---

(١) فى اللسان « قصر الثوب قصارة ، عن سيبويه ، وقصره : كلاهما : حوره ودقه ، ومنه سمى القصار » .

(٢) فى اللسان « وألاح بثوبه ولوح : أخذ طرفه بيده من مكان بعيد ثم أداره ولمع به ليريه من يحب أن يراه . وكل من لمع بشىء وأظهره فقد لاح به وألاح » .

الجـــواب

قال أبو على مسكويه — رحمه الله :

لو كانت الإقناعاتُ ومراتبُها متساويةً فى جميع الآراء لما أنكرْتُ ماذكرْته ، ولـكنى وجدْتُ مراتبَ الأدِلَّةِ والإقناعاتِ فيها متفاوتةً : فمنها ما يُسَمَّى يقيناً ، ومنها ما يسمى دليلا وقياسا إقناعيا بحسب مقدمات ذلكِ القياس ، ومنها ما يسمَّى ظنًّا وتَخَيُّلا ، وما أشْبَهَ ذلك — فأنكرْتُ أنْ تَسْتوِىَ الأحوالُ فى الآراء مع تفاوُتِ القياساتِ الموضوعةِ فيها . فمن ذلك أن القياسَ إذا كان برهانِيًّا وهو أنْ تكونَ مقدماتُه مأخوذةً من أمور ضروريةٍ ، وكان تركيبُها صحيحا — حدثت منه نتيجةٌ يقينيةٌ لا يعترضُها شكٌّ ، ولا يجوز أنْ ينتقلَ عنه ، ولا يَسُوغُ فيه خطأٌ . وكذلك[1] / . [١٦٩-ب]

***

التى امتلئ بها — فأثرُ الحرارةِ فى المبدأ يكون ضعيفا لـكثرة المادة ومُقَاوَمَتِها ، فإذا قَوِيت الحرارة بالتدريج وانتهت إلى غاية أمرها — كان زمانُ الشباب ، وكأنه صُعُود وحالٌ نشأ حتى ينتهى ، ثم يقفُ وقفة ، كما يَعْرِضُ فى جميع الحركات الطبيعية ، ثم يَنْحطُّ وهو زمان التَّكَهُّل ، فلا يزال إلى نقصان حتى يفنى فناءً طبيعيًا كما وصفنا ، وهو زمان الشيخوخة والهرم ، وقد كان فى زمان « جالينوس » من ظن ما ظننته حتى حكاه عنه ، وذكر أنه بُلِيَ بمرض طويل أضحك منه من كان حفِظَ عليه مذهبه .

(١) بهذه الـكلمة انتهت لوحة (١٨٠ — ا) أو صفحة ٣٣٩ وما يتبعه الجواب عن المسألة ، وأول الـكلام فى الصفحة الأخيرة من الـكتاب لا يتسق وما قبله ، ولا يتفق وموضوع الجواب . ولا ندرى على وجه التحقيق مقدار الأوراق أو الصفحات المفقودة من هذه النسخة الوحيدة ، وإن كنا ندرى على وجه التقريب أن المسائل الموجودة فيها لا تزيد على خمس مسائل ولعل ظهور هذه الطبعة يكشف لنا عن هذه الأوراق المفقودة ، والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ؟

هذا آخر ما سألت فى « الهوامل »

وقد سلكتُ فى الجواب عن جميعها المسلكَ الذى اخترتَه واقترحتَه من الاختصار والإيماء إلى النُّكَتِ، والإحالةِ — فيما يحتاج إلى شرح — إلى مَظانّهِ من الكتب .

نفعكَ اللهُ بها ، وعلَّمك ما فيه خير الدارين بمنّه ولطفهِ

الحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله محمد وآله أجمعين

استدراكات

صفحة	سطر	صواب
٢	٣،٢	«أيسرَ ... وأقربَ»
٣	١	«تهجُم»
»	٢	«تهيج»
»	١٠	«والنبطةُ»
٦	١٤	«فى مدة»
٧	١٧	«والشكَّكة»
٩	٦	«لمن»
١٠	١١	«نُبّهنا»
١١	١٢	«تتصرّف»
١٨	٨	«فإنى»
٢٠	٦	«وفرتنى»
٢٣	١٦	«للأسماء»
٢٥	٢	«بغضها»
٣٥	١٥	«يأس»
٣٧	٥	البيت لسعيد بن حميد كافى الأغانى ٦/١٧
٣٨	٢٠	«عند»
٣٩	١	«الإلهى»
٤٢	٨	«تيقن»
٤٤	١٤	«بخير»
٤٧	١٠	«ما تميزَ»
٤٨	١٧	«أمرُه»
٥٠	٧	«باللئيم البخيل»
٥٤	٧	«لمشارك المُعجَّبُ»
٥٦	٨	«والواهمَ»
٥٨	١٧	«لم»
٥٩	١٣،١٢	«ذكرتَ»
٦١	٢	«المودةُ»
٦١	٣	«الودُّ»
٦٣	٢١	«الجرذان»
٦٨	١٧	«مُستَحصِفًا» من استحصف الشيء: استحكم، وثوب حصيف: محكم النسج صفيقة، والمراد أن الجلد لا ينفذ منه الشعر.
٧٢	١٣	«الإنسانَ»
٨١	١٠	«يدير»

صفحة	سطر	صواب
٨١	١١	من [نقطة] مفروضة
٨٦	٤	« ممدوحا »
٩١	١٨	فطن له [كره] أن
٩٣	١٦	« الإنذار »
٩٩	١٤	« للمؤمّل »
١١٠	٣	« أنا »
١١٠	١٩	« (٢) »
١١٣	٨	« بنفسه »
١١٣	١٤	« القوة »
١١٤	٢١	« والخلقان »
١١٥	١٠	« وكلّ ما »
١١٩	١٨	« هيئة »
١٢٥	٢	« الرؤى »
١٢٤	١١	« تأحدت »
١٢٦	٢	« للأشياء »
١٢٧	٦	« ما تراه في »
١٢٧	١٠	« الصبا »
١٢٨	١	« الصّور »
١٢٨	٥	« خفية »
١٢٩	٨	« أعيا من باقل »
١٣٦	٤	« الترض من »
١٥٩	٦	« نبين »

صفحة	سطر	صواب
١٦٣	٤	« تزيين »
١٦٦	٢	« الخورنق »
١٦٩	٨، ٩، ١٠	« خلقا »
١٦٩	٨	« الخَلْقُ »
١٧٣	٢	« للَلُّ »
١٧٦	١١	البيت لأبان اللاحقى كما في خزانة الأدب ٤٥٦/٣
١٧٩	١٥	« المدينة »
١٨٠	١	« عليَّة »
١٩٠	٢٠	« وطاقة »
١٩٢	٣	« وخوفَه »
١٩٤	١٣	« الرياسة »
١٩٦	١٣	« الرياسات »
٢٠٨	٣	البيت لابن الرومى كما في أمالي المرتضى ٧٩/٣
٢٠٨	١٩	« ما ينبغى »
٢١٦	١٩	« واحدا »
٢١٨	١٢	« والغرض منه »
٢١٩	١٠	« وهمجية »
٢١٩	١١	« الذى »
٢٢٠	١٢	« في ائتلافهما »

صفحة	سطر	صواب
٢٢٦	١٢	« بحيث »
٢٢٦	١٢ — ١٤	الأبيات فى « الإشارات الإلهية » ص ٧٩
٢٤٤	٤	« تنتفض »
٢٤٥	١١	« المُبْتَلَى »
٢٤٩	١	« حيوانا »
٢٥٢	١	« كلٌّ »
٢٥٢	٥	« ونزّلها »
٢٥٥	١٧	« وكذلك »
٢٥٩	٦	« كَثُر »
٢٦٥	١٥	« فحدّثنى »
٢٧٠	١٣	« كبيرة »
٢٧٠	١٩	والمراد بهذا أن الصارف يُوقِفُ المصروف على جناياته: أى يطلعه عليها ليقطع حجته على الذى صرفه
٢٧٤	١٠	« الفلاسفة بمناقضتهم »
٢٧٦	٥	« يَذْهل »

صفحة	سطر	صواب
٢٧٧	٢	« جُعِل »
٢٧٧	١٧	« كلامُه »
٢٧٧	١٩	« يَذْهل »
٢٨٥	١٤	« بالقلم »
٢٨٥	١٦	« يُبَاده »
٢٩٠	٩	« يَخَلُ »
٢٩٥	١	« شُعَب »
٢٩٥	٨	« لا يصح »
٢٩٧	٤	« بطلانِ »
٣١٠	٢٠	« يأخذ »
٣٢٤	١٥	« ولما »
٣٢٦	١٥	« الرّازى »
٣٢٨	٦	« اسم »
٣٣٢	٥	« والإجماعات »
٣٣٤	٦	« فى الإنسان »
٣٣٤	١١	« مَسُوساً »
٣٤٠	١٢	« يُضَمَّنُ »
٣٤٨	١٦	« واحفظُها »
٣٥٤	١٤	« أغوار »
٣٢٥	٩	« مائة »

فهارس الكتاب

فهرس الأعلام

فهرس القوافى

الأمم والفرق والجماعات

البلدان

فهرس الكتب

فهرس المسائل

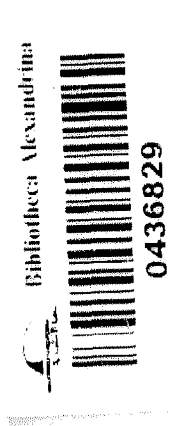
رقم المسألة — رقم الصفحة

رقم المسألة رقم الصفحة

رقم الايداع ١٤٩٥٧ / ٢٠٠١

شركة الأمل للطباعة والنشر
(موراقيتلى سابقاً)

لقد تميز التوحيدى بالعقلية الموسوعية التى تسعى إلى الإلمام بكل شىء، ولعل هذا هو الذى دفعه إلى إثارة الكثير من المشكلات الفلسفية بسؤال مسكويه فى كل مايعن له حول صفات الله، والتوحيد والتشبيه، والجبر والاختيار، والموت والحياة والمعاد، والوجود والعدم، والعقل والشريعة.. إلخ، والمشكلات الخلقية والنفسية فيتساءل مثلاً عن العلم والعمل، والسرور والألم، والرؤى والأحلام، والحفظ والنسيان، والسبب فى حب الإنسان الرئاسة والسلطة، ولماذا يتنادى الناس إلى الزهد فى الدنيا مع شدة الحرص عليها، وماالذى يحرك الزنديق والدهرى علي الخير وإيثار الجميل



السعر : خمسة جنيهات

شركة الأمل للطباعة والنشر